INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO

Joseph Ratzinger






GLENSIDE PUBLIC LIBRARY
3 1385 00318 0716

INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO

VERDAD E IMAGEN

16

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

Obras de Joseph Ratzinger
publicadas por Ediciones Sígueme:

— *Fe, verdad y tolerancia* (VeI 163)
— *Un canto nuevo para el Señor* (VeI 145)
— *Introducción al cristianismo* (VeI 16)
— *La fraternidad de los cristianos* (VeIm 18)

1/09
11/15(4)

JOSEPH RATZINGER

INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO

Lecciones sobre el credo apostólico

DUODÉCIMA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo José L. Domínguez Villar
sobre el original alemán *Einführung in das Christentum*
Traducción del nuevo ensayo introductorio y revisión del libro
sobre la 12ª edición alemana, a cargo de José María Hernández Blanco

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-0671-5
Depósito legal: S. 466-2005
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

A mis oyentes
en Freising, Bonn,
Münster y Tübingen

CONTENIDO

NOTA PRELIMINAR

Olegario González de Cardedal

Este libro del profesor de la universidad de Tubinga y Ratisbona constituye una de las mejores realizaciones de la teología contemporánea. Es a la vez un símbolo de la conciencia que ésta tiene de sus propios problemas y de la tarea que está llamada a cumplir dentro de la comunidad de creyentes que llamamos Iglesia. El mismo título nos llega ya cargado de resonancias y uno no puede menos de recordar la *Ejercitación del cristianismo* de Kierkegaard, o aquellas obras clásicas en la teología germana con un título también clásico: *La esencia del cristianismo*, asociado ya para siempre al nombre de Harnack o al de los teólogos católicos Karl Adam, Michael Schmaus o Romano Guardini, y que por primera vez había utilizado Ludwig Feuerbach en 1841 en su intento de reducción antropológica de lo cristiano.

Estos libros, que tienden a descifrar no tanto las formas históricas de presentarse el cristianismo, cuanto lo que constituye su núcleo fundamental y sus valores últimos, nacen precisamente en momentos de giro histórico, de paso de una situación espiritual a otra. En tales momentos, al desprenderse las representaciones culturales, o caerse los esquemas filosóficos con que habían venido pensando su fe, los creyentes parecen tener la dura sensación de que se les escapan de entre las manos no sólo las representaciones teológicas sino la realidad misma de la fe. Son momentos para recordar que las realidades creídas nunca se identifican con una forma concreta de pensarlas ni con los sistemas filosóficos a través de los cuales hasta ahora habían venido siendo interpretadas. Sobre todo es el instante de recordar que en el acto de fe el creyente no se adhiere con sola su inteligencia a una forma conceptual, sino que, a través de ella, se adhiere con toda su persona a la realidad misma de lo creído, y que esta adhesión to-

tal le permite ir perfilando o sustituyendo por otras más completas las fórmulas no sólo teológicas sino incluso dogmáticas, pues ninguna palabra humana es capaz de apresar todo el contenido de verdad ni todo el valor de vida que contiene la palabra de Dios.

Éste es el trasfondo histórico y social desde el que surge el libro del teólogo alemán. Exponente por tanto de una Iglesia que acepta la historia como la «crisis», es decir, como el «juicio» permanente que Dios hace sobre su vida moral e intelectual, invitándola a una posesión más lúcida de la verdad y a un servicio más auténtico del evangelio. En este proceso de crisis, es decir, de discernimiento, de selección, de opciones positivas, la Iglesia torna su mirada al pasado inmediato para convertirse de sus errores y pecados, a la vez que tiende su mirada hacia el futuro espiando unas realizaciones más ejemplares y un testimonio más transparente de Cristo. En este proceso «crítico», la teología tiene una inmensa tarea que cumplir, pues ella es precisamente el carisma de la discreción, lucidez y penetración que el Espíritu ha comunicado a la Iglesia para que vaya creciendo en la caridad realizando la verdad, es decir, creando luz y valor para los hombres en el contacto con los tiempos y los problemas nuevos. Una Iglesia sin teología es una congregación de ingenuos o de fanáticos. Una teología sin Iglesia no deja de ser ciencia-ficción o, en el mejor de los casos, mera colección de estadísticas histórico-literarias.

Detrás de este libro se vislumbra una pregunta fundamental: ¿qué es el cristianismo? ¿Cómo se comprende a sí mismo junto a las diversas formas de interpretar la realidad y las diversas formas de vivir el hecho religioso en la historia de la humanidad? Para responder a esta pregunta el mejor camino es el análisis de aquellos documentos en que esa comunidad creyente se ha dicho a sí misma y ha dicho ante Dios su fe, haciendo de ella una alabanza, o bien la ha dicho a quienes la interpelaban desde fuera, es decir, intentar una comprensión e interpretación de sus «credos». Estos símbolos de la fe cristiana son documentos de la Iglesia, anteriores incluso al Nuevo Testamento, que recogen una serie de fórmulas-síntesis de la fe, procedentes de contextos litúrgicos, catequéticos o misionales de la vi-

da de la comunidad y que van a influir a su vez en la redacción literaria posterior del Nuevo Testamento y de estos mismos credos.

En los últimos cincuenta años hemos asistido a un redescubrimiento de la importancia que los símbolos han tenido en la vida de la Iglesia y se han realizado estudios histórico-críticos de primera mano sobre su origen, tradición y formas. Los nombres de Kattenbusch y Kelly son un exponente de esta gran labor realizada. Hoy estamos pasando a la segunda fase del estudio de los símbolos, la que yo llamaría fase de estudios exegético-teológicos. Se trata de interpretar el contenido de esos símbolos para los creyentes contemporáneos, a la luz de sus dificultades para creer, a la vez que de su necesidad de seguir creyendo; de interpretarlos a la luz y en confrontación con una visión de la realidad completamente distinta de la que era normativa cuando esas «síntesis» de la fe fueron redactadas y que legítima e inevitablemente se refleja en ellas. Cada generación histórica, cada generación eclesial ha de poder recibir el «credo» sintiendo pasar toda su vida y todos sus problemas a las fórmulas. De lo contrario no son una *confessio fidei*, es decir, ni una manifestación del propio ser cristiano ante sí mismo o ante los demás, ni menos una acción de gracias ante Dios por esa fe. ¡Que para eso recitamos el «credo»!

El «credo» de la comunidad cristiana, para seguir siendo la expresión viva de una fe viviente, no basta con ser repetido verbalmente. Necesita una permanente interpretación. Interpretación que vaya más allá de las fórmulas e ilumine en forma inteligible su contenido a los creyentes de un momento histórico determinado. Una simple repetición verbal, aparentemente la más fiel, puede ser en el fondo una traición al contenido, pues el mundo de las significaciones se va desplazando paulatinamente, hasta el punto de que una generación pueda oír en una misma palabra algo totalmente distinto de lo que entendió otra al crearla o al pronunciarla.

Esto es lo que recientemente se ha llamado la re-interpretación de las fórmulas dogmáticas, y que yo preferiría llamar interpretación personalizada de la revelación en su carácter de realidad divina que se ofrece al hombre en identidad pero siempre en novedad. Dios siempre es una novedad para el hombre, y en análoga pero más in-

tensa medida, el hombre es siempre una novedad para sí mismo. Ratzinger cita precisamente aquel texto magnífico de Tertuliano: «Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit» (Ch II, 1029). Dios nos ha hablado de una vez para siempre en Cristo, y esta palabra de Cristo es un hontanar inagotable de vida. Para que vayamos bebiendo en ella y saciemos nuestra sed a lo largo de los siglos en sus corrientes vivas, nos ha dejado el Espíritu Santo, el cual, recordándonos y actualizándonos aquella palabra única de Cristo, nos va llevando a la verdad completa, verdad que por tanto de alguna forma va naciendo en la historia en la medida en que los cristianos, mientras leemos los signos de los tiempos, descubrimos la plenitud del misterio de Cristo. He ahí por qué el creyente mira con esperanza y gozo al tiempo nuevo, porque él es instrumento de una inteligencia más plena de su Señor. Esperanza y gozo que van unidos con una mirada lúcida y cristiana para distinguir cuándo es el Espíritu de Jesús el que habla a través de los tiempos y hombres nuevos o cuándo es el espíritu de los hombres el que quiere hacer pasar sus tenebrosidades y egoísmos por palabra y verdad supremas.

Toda esta tarea, que se va realizando en la Iglesia no sólo por los teólogos sino por todos los creyentes, no es fácil, y muchas veces surge la pregunta inquietante: ¿seguimos siendo fieles al mandato del Señor, a su palabra y a su mensaje? El problema más difícil que tiene planteado hoy la Iglesia es conjugar esta actualización creadora, o esta creatividad, con la fidelidad a algo que no crea, sino que recibe de los que anteriormente fueron testigos del Señor. Es el problema de la continuidad que tanto preocupa hoy a muchos cristianos. Habría que acentuar tres aspectos de esta problemática: a) la necesaria voluntad de fidelidad a la herencia del Señor, pues el cristianismo es una realidad fundamentalmente «dada» en el doble sentido de la palabra: existente con anterioridad a cada uno de nosotros y donada gratuitamente, ante la cual no hay otra postura posible que el rechazo explícito o el acogimiento humilde y agradecido; b) esta voluntad de fidelidad ha de ir suscitando formas expresivas que sugieran y ofrezcan lo cristiano en su carácter de fermento vivificador para el hombre contemporáneo, no obligándole a renegar de su historia y de su tiempo, sino forzándo-

le a vivir la fe no como una isla alejada de su continente personal, sino como una fuerza iluminadora situada en el mismo corazón de su quehacer histórico; c) viene finalmente el problema pedagógico de buscar las formas concretísimas que sean válidas no sólo para el cristiano individual sino para toda la comunidad creyente; problema de creación y sobre todo de sustitución cuando han dejado de ser expresión de vida y permanecen únicamente como herencia del pasado que se soporta sin que aporte nada al existir presente. El binomio individuo-comunidad juega aquí un papel decisivo. A la luz de estas reflexiones podrá comprenderse el sentido de mucho malestar y de muchas discusiones actuales dentro de la Iglesia.

Hacer un comentario al «credo» o escribir un catecismo es la prueba suprema para un teólogo. Lo difícil es hablar de las realidades más elementales y primarias en la forma más elemental y primaria. Y hacia eso tiende el libro de Ratzinger: a decir al cristiano de hoy cuál es el contenido simple, pero iluminador, de su fe. Y ha comenzado con la pregunta fundamental: ¿qué significa ser creyente, decir «amén» a la realidad, al misterio de la propia vida, a Dios? Luego, siguiendo el orden de la revelación, nos habla de Dios, con un ojo avizor a los problemas y controversias de última hora. El estudio de Cristo, revelador de Dios y revelador del hombre, constituye el centro de la obra, que culmina hablando del Espíritu de Jesús y de la comunidad de los que le han recibido, es decir, de la Iglesia, llamada a ser signo permanente de Cristo e interpelación permanente al mundo.

En el «Auditorium maximum» de la universidad de Tubinga, ante oyentes de todas las facultades, Ratzinger se atrevió a realizar lo que es el sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y decir a los demás, en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo. El que se vendieran 50.000 ejemplares en poquísimo tiempo es signo de que Ratzinger ha logrado su intento, porque toda Summa de cualquier teólogo está en definitiva llamada a ser humilde, esclarecedor y crítico comentario al «símbolo» de la única Iglesia. Ella es destinatario de la obra realizada y juez de su valor.

Salamanca, 1969

PRÓLOGO A LA NUEVA EDICIÓN DEL AÑO 2000

«Introducción al cristianismo» ayer, hoy y mañana

Desde que apareció esta obra han pasado ya más de treinta años, en los que la historia universal ha discurrido a un ritmo muy veloz. Al mirar ahora atrás hay dos años, 1968 y 1989, que son como los señuelos distintivos de los últimos decenios del milenio pasado. En 1968 surge una nueva generación que no sólo considera escasa, repleta de injusticia, de egoísmo y de codicia la tarea de reconstrucción que siguió a la guerra, sino que juzga errado y fracasado todo el decurso histórico desde el triunfo del cristianismo. Ella quería hacer por fin las cosas mejor, implantar un mundo de libertad, de igualdad y de justicia, y estaba convencida de haber encontrado el mejor camino hacia esa meta en la gran corriente del pensamiento marxista. En 1989 se derrumban en Europa los regímenes socialistas, dejando la triste herencia de una tierra asolada y de un alma deshecha. Los que esperaban que había llegado de nuevo la hora del mensaje cristiano, se vieron decepcionados. Aunque el número de los fieles cristianos a lo largo y ancho del mundo no es pequeño, el cristianismo no logró en ese momento histórico constituirse como una clara alternativa a lo existente. Lo que realmente sucedía en el fondo era que el único mojón hacia el futuro con motivaciones éticas y conforme con la imagen científica del mundo que entonces se veía era la doctrina de salvación marxista en sus diversas e instrumentadas variantes. Por eso, tras el *shock* de 1989 no se limitó a abdicar. Pensemos solamente en lo poco que se habla de los horrores de los *gulags* comunistas, hasta qué punto la voz de Soljenitsin ha caído en el ol-

vido: de todo esto no se habla absolutamente nada. Lo impide una especie de vergüenza; incluso el régimen asesino de Pol Pot sólo se menciona ocasionalmente y de pasada. Pero dos cosas siguen ahí en pie: por un lado la decepción y por otro el desconcierto. Ya nadie confía en grandes promesas morales, y en el marxismo se había visto una de ellas. De lo que se trata es de que haya justicia para todos, de que haya paz, de que desaparezcan todas las relaciones injustas de dominio y así sucesivamente. Se creyó que, para conseguir todo esto, había que prescindir de los fundamentos éticos y que se podía echar mano del terror como medio para el bien. Tras haber visto, al menos por un instante, los campos de ruinas de la humanidad que siguieron a este planteamiento, se prefiere volver a lo pragmático o decantarse abiertamente por el desprecio de lo ético. Un ejemplo bien trágico lo tenemos en Colombia, donde con visos marxistas primero se inició una guerra para liberar a los pequeños campesinos, que luego fue asumida por los grandes capitales advenedizos. En vez de eso, lo que hoy tenemos es pura y simplemente una república de rebeldes desligada del poder del Estado que vive claramente del negocio de la droga y que se justifica diciendo que satisface la demanda de los países ricos y da pan a unos hombres que de otro modo nada tendrían que buscar en el ordenamiento económico actual. ¿Acaso el cristianismo, en una situación de desconcierto como ésta, no ha de intentar con toda la seriedad posible recuperar su voz para «introducir» al nuevo milenio en su mensaje, para que la gente vea en él un indicador común hacia el futuro?

¿Dónde estaba de verdad la voz de la fe cristiana en este tiempo? En 1967, cuando apareció el libro, seguían en plena efervescencia los impulsos del reciente postconcilio. El concilio Vaticano II quería justamente eso: dar de nuevo al cristianismo una fuerza capaz de configurar la historia. En el siglo XIX se había ido formando la opinión de que la religión pertenece al ámbito de lo subjetivo y de lo privado, y de que ahí debe tener su sitio. Pero justamente por estar adscrita a lo subjetivo, no podía tener ningún poder determinante en el gran decurso de la historia ni en las decisiones que han de tomarse en ella. Ahora, con motivo del Concilio, se volvería a constatar

que la fe de los cristianos abarca la vida entera, que está en medio de la historia y del tiempo y que es extraordinariamente importante por encima del círculo de las representaciones subjetivas. Al menos desde la perspectiva de la Iglesia católica, el cristianismo intentó una vez más salir del gueto al que se le había relegado desde el siglo XIX e insertarse de nuevo plenamente en el mundo. Sobre las disputas y fricciones que tuvieron lugar en la Iglesia a la hora de interpretar y apropiarse del Concilio, no precisamos hablar aquí. Para determinar el lugar del cristianismo en el tiempo influyó sobre todo el pensamiento de una nueva relación entre la Iglesia y el mundo. Cuando en los años treinta Romano Guardini acuñó el concepto –tan necesario– de «lo diferencial cristiano», parecía que lo realmente importante ahora no era ya la diferencia, sino la superación de las diferencias, acercarse al mundo, insertarse en él. Ya en las barricadas parisienses de 1968 se vio bien claro lo rápidos que salieron estos pensamientos de las conversaciones de las academias de la Iglesia y lo prácticos que podían resultar: se celebró una eucaristía revolucionaria y con ello se produjo una amalgama Iglesia-mundo como signo de la revolución que debería significar la irrupción de un tiempo mejor. La participación activa de comunidades estudiantiles católicas y evangélicas en los cambios revolucionarios en las universidades europeas y extraeuropeas confirma esta dirección.

Pero ha sido justamente ese rayo el que ha encendido esta nueva transformación de ideas en praxis, esta nueva mezcla de impulso cristiano y acción política mundana en América latina. Durante más de un decenio pareció que la teología de la liberación ofrecía una nueva orientación que permitiría a la fe configurar de nuevo al mundo, porque volvía a unirse a los conocimientos y directrices del mundo de hoy. Que en Latinoamérica había opresión, dominio injusto, concentración de poder y propiedad en pocas manos, así como explotación de los pobres, todo ello en proporciones imponentes, era algo indiscutible, tan indiscutible que era necesario actuar. Y como esto sucedía en países mayoritariamente católicos, no podía caber ninguna duda de que también la Iglesia era responsable y que la fe tenía que acreditarse como fuerza generadora de justicia. ¿Pero có-

mo? Parecía entonces que Marx era la verdadera referencia. Asumió ahora el papel que en el siglo XIII se le había dado a Aristóteles, cuya filosofía precristiana (es decir, «pagana») se bautizó para establecer una relación correcta entre la fe y la razón. Pero el que acepta a Marx (aunque sea en cualquiera de las variantes neomarxistas) como representante de la razón universal, no sólo asume una filosofía, una visión sobre el origen y sentido de la existencia, sino sobre todo una praxis. Porque esta «filosofía» es esencialmente una praxis que «hace» la verdad; no la presupone. El que convierte a Marx en filósofo de la teología, lo que hace es admitir la primacía de lo político y de la economía, que ahora son las auténticas fuerzas de prosperidad (y de calamidad cuando se las utiliza mal): en este planteamiento la redención del hombre se realiza a través de la política y de la economía, que son las que determinarán la configuración del futuro. Esta primacía de la praxis y de la política significaba, ante todo, que a Dios hay que considerarlo como algo nada «práctico». La «realidad», de la que había ahora que ocuparse, era exclusivamente la realidad material de los hechos históricos, a la cual había que analizar y transformar hacia las metas correctas con los medios adecuados para ello, entre los que ineludiblemente estaba la violencia. En esta perspectiva, el discurso sobre Dios no pertenecía ni a la esfera de lo práctico ni al ámbito de la realidad. En todo caso había que posponerlo hasta que se hubiera hecho lo más importante. Quedaba la figura de Jesús, que ahora no se presentaba ciertamente como el Cristo, sino como la encarnación de todos los que sufren y de todos los oprimidos, y también como su voz, que llama a la transformación, al cambio radical. Pero lo más novedoso de todo era que el programa para la transformación del mundo, que en Marx se concibió no sólo desde una perspectiva atea sino también antirreligiosa, se llenó ahora de pasión religiosa y se asentó sobre fundamentos religiosos: una Biblia (sobre todo el Antiguo Testamento) leída de modo nuevo y una liturgia que se celebraba como anticipación simbólica del triunfo total de la revolución y como preparación para ella.

Hay que añadir que, con esta extraña síntesis, el cristianismo volvió a recuperar su dimensión pública en el mundo y se convirtió en

un mensaje «para hoy». Nada que extrañar, pues, si los estados socialistas miraron con simpatía este movimiento. Pero aún es más digno de resaltar que también en los países «capitalistas» la teología de la liberación se convirtió en la niña bonita de la opinión pública, a la que nadie podía oponerse sin que se le acusara de atentar contra el humanismo y la humanidad, aunque naturalmente tampoco se querían ver sus repercusiones prácticas en el propio círculo porque ya se había llegado a un ordenamiento social justo. Ahora es indiscutible que en las distintas teologías de la liberación hubo muchos análisis realmente dignos de consideración. Pero todos estos proyectos como configuración actual de una síntesis de lo cristiano con el mundo tuvieron que retirarse en el momento en que quebró la fe en la política como poder de salvación.

Como dice Aristóteles, el hombre es ciertamente un «animal político», pero de ningún modo cabe reducirlo ni a la política ni a la economía. El verdadero y más profundo problema de las teologías de la liberación radica a mi juicio en el derrumbamiento real de la idea de Dios, que naturalmente ha cambiado también (como ya hemos dicho) de un modo radical la figura de Cristo. No es que se negara a Dios, no, nada de eso. Lo que se hizo fue no utilizarlo para la «realidad» que se tenía que orientar hacia él. Se quedaba sin trabajo. Al llegar a este punto, uno se pregunta súbitamente consternado: ¿es que esto es obra exclusiva de la teología de la liberación? ¿O es que ha llegado sencillamente a considerar la cuestión de Dios como algo que a la hora de transformar el mundo –algo que hay que realizar– no sirve prácticamente para nada porque el cristianismo pensaba en buena parte algo así o porque anteriormente ha vivido algo parecido sin reflexionar sobre ello ni advertirlo? ¿Acaso no se ha conformado en buena parte la conciencia cristiana –sin percatarse de ello– con que la fe en Dios sea algo subjetivo, que pertenece a la esfera de lo privado y no a las actividades comunes de la vida pública, en las que es necesario implicarse de una vez para poder colaborar «etsi Deus non daretur» (en el caso de que Dios no existiera)? ¿No habría que buscar un camino que valiera también en el caso de que Dios no existiera? Era, pues, totalmente lógico que al salir la fe del ámbito

interno de la Iglesia a lo público y general, no se le pudiera encomendar a Dios ninguna función y se le dejara donde estaba, es decir, en lo privado, en la esfera íntima, que a nadie más le importa. Por eso no había necesidad de ninguna postergación especial ni de ninguna negación consciente, con tal de que Dios quedara como Dios sin función alguna, sobre todo porque ya se había abusado con bastante frecuencia de su nombre. Pero la fe sólo saldría realmente del gueto si llevara consigo lo que tiene de propio a la esfera pública, el Dios que juzga y sufre, el Dios que nos pone los límites y los baremos, el Dios del que venimos y al que vamos. Sin embargo, de aquel modo se quedó de hecho más que nunca en el gueto de la falta de función.

Pero Dios es «práctico» y no sólo la conclusión teórica de la imagen del mundo, con la que uno se consuela, a la que uno se agarra o de la que pasa alegremente. Lo constatamos en todos los sitios donde se ha sido consecuente con su negación y donde su ausencia no se ha templado con ninguna otra cosa. Pues al principio parece que, donde se prescinde de Dios, todo sigue como antes. Las decisiones fundamentales y maduras, las formas básicas de la vida siguen ahí, aunque ya no tengan dónde fundarse. Pero en el momento en que, como muestra Nietzsche, llega de verdad al hombre la noticia de que Dios ha muerto y penetra en su corazón, entonces las cosas cambian radicalmente. Esto se puede ver hoy en lo que se hace con la vida, donde el hombre se convierte cada vez más en un objeto técnico y donde cada vez desaparece más como hombre. Si se «crían» técnicamente embriones para disponer de «material de investigación» y para conseguir *stocks* de órganos que puedan servir para otros hombres, entonces apenas si se puede evitar un grito de horror. El progreso reclama todo esto y los fines son ciertamente nobles: mejorar la calidad de vida de los hombres, al menos de los que pueden permitirse acceder a estas prestaciones. Pero cuando el hombre tanto en su origen como en sus raíces se reduce a un simple objeto, cuando «es producido» y en esa producción es seleccionado según el criterio del deseo y de la utilidad, ¿qué es lo que en realidad debe pensar aún del hombre? ¿Cómo se relacionará con él? ¿Cómo va a relacionarse el hombre con el hombre, si ya no puede hallar en el otro nada del misterio divino, si-

no solamente su propio poder-hacer? Lo que aquí aparece en las «altas» zonas de la ciencia, tiene su reflejo en todos los sitios donde se ha logrado arrancar por completo a Dios de los corazones de los hombres. Hoy existen zonas libres de comercio humano, de abuso cínico del hombre, frente a las que la sociedad nada puede hacer. Por ejemplo, hay sindicatos de criminales que desde Albania se dedican a llevar disimuladamente cada vez más mujeres a los países vecinos para ejercer de prostitutas, y como en éstos hay suficiente gente cínica que espera esa «mercancía», las organizaciones criminales son cada día más fuertes, viéndose las fuerzas policiales obligadas a reconocer que a la hidra del mal le salen continuamente más cabezas de las que se le pueden cortar. ¿Pero es que no vemos por todas partes a nuestro alrededor, en este entorno nuestro aparentemente tan organizado, cómo crece la violencia, una violencia que cada vez parece más natural y sin escrúpulos? No quiero ensanchar aún más el escenario del horror. Pero nos debería hacer pensar si acaso no es Dios la auténtica realidad, la condición fundamental de un «realismo» de este tipo, hasta el punto de que sin él no hay salvación posible.

Volvamos de nuevo al curso de la evolución histórica desde 1967. Decía yo que el año 1989 no sólo no trajo ninguna respuesta, sino que aumentó la perplejidad y el escepticismo ante los grandes ideales. Pero algo sí que sucedió. La religión volvió a ser moderna. Ya no se espera su desaparición, sino que prolifera en nuevas y distintas formas. En la plomiza soledad de un mundo huérfano de Dios, en su aburrimiento interior ha resurgido la búsqueda de la mística, de algún contacto con lo divino. En todas partes se habla de visiones y mensajes del otro mundo, y si en algún sitio se oye la palabra mágica «aparición», miles de personas se ponen en camino, quizás para descubrir alguna rendija en el mundo que les permita ver el cielo y les proporcione algún consuelo. Se lamenta que, en esta nueva búsqueda de religión, la gente pasa ampliamente de las iglesias cristianas tradicionales. La institución molesta y el dogma también. Se busca la vivencia, la experiencia del totalmente Otro. Quisiera no asentir sin más ni más a esta acusación. En las grandes jornadas de la juventud, como últimamente en París, la fe se hace experiencia y da la alegría

de la comunidad. Se participa de algo así como de un éxtasis, en el buen sentido. El éxtasis sombrío y asolador de la droga, de los ritmos asfixiantes, del ruido y de la embriaguez se encuentra con el éxtasis diáfano de la luz y del encuentro amigable en el sol de Dios. No se diga que es sólo cuestión de un instante. A veces sí lo es, no cabe duda. Pero también puede ser un instante que se convierte en salida y pone en camino. Algo parecido a lo que pasa en los movimientos que han ido surgiendo sin cesar en los últimos decenios. También aquí la fe se convierte en una forma real de vida, en alegría de ponerse en camino y de participar en el misterio de la levadura, que todo lo penetra por dentro y todo lo renueva. Finalmente, si hay un núcleo suficientemente sano, los lugares de apariciones pueden ser también motivos para empezar a buscar a Dios de una forma nueva y sencilla. Quien esperara que el cristianismo iba a ser ahora un movimiento de masas, se ha llevado una buena decepción. Pero los movimientos de masas no son portadores de la promesa del futuro. El futuro se construye donde los hombres se encuentran mutuamente con convicciones capaces de configurar la vida. Y el buen futuro crece donde estas convicciones vienen de la verdad y a ella llevan.

Pero el redescubrimiento de la religión tiene también otra cara. Ya hemos visto que este redescubrimiento busca la religión como vivencia, que la parte «mística» de la religión es importante para él, la religión como contacto con el totalmente Otro que se abre ante mí. En nuestra situación histórica esto significa que las religiones místicas de Asia (partes del hinduismo y del budismo), con su renuncia a la dogmática y con su escasa institucionalización, parecen estar más en línea con la humanidad ilustrada que un cristianismo de contenido dogmático e institucionalmente organizado. Pero está surgiendo por todas partes una relativización de todas y cada una de las religiones, cuyas diferencias e incluso contradicciones sólo pueden versar, en definitiva y bajo distintas configuraciones, sobre la cara interior de todas las formas distintas, sobre el contacto con el Innombrable, con el misterio escondido. Y se está plenamente de acuerdo en que este misterio no se manifiesta del todo en ninguna forma de revelación, que siempre y sólo se vislumbra y busca espar-

cido y fragmentado, y sin embargo el mismo y uno. Que no podemos conocer a Dios por nuestras propias fuerzas, que todo lo expresado y mostrado sólo puede ser un símbolo, constituye justamente un saber fundamental del hombre moderno que de cualquier modo comprende como su humildad ante lo infinito. Con esta relativización tiene que ver la idea de la gran paz de las religiones que se reconocen mutuamente como reflejos del único Eterno y que deben dejar libre al hombre para que tantee el camino hacia el que las une a todas ellas. Un proceso relativizador de esta naturaleza hará que la fe cristiana experimente un cambio decisivo sobre todo en los dos lugares claves de su esencia:

1. La figura de Cristo será reinterpretada de una forma completamente nueva no sólo respecto al dogma sino también respecto a los Evangelios. Con todo esto desaparece la fe en que Cristo *es* el Hijo único del Padre, en que en él Dios está realmente como hombre entre nosotros y en que el hombre Jesús está eternamente en Dios mismo, que él mismo es Dios, no una forma de revelación de Dios, sino Dios, el único y sin recambio. De un hombre que *es* Dios, Cristo pasará a ser alguien que ha tenido una *experiencia* especial de Dios. Será un Iluminado y por tanto nadie básicamente distinto de otros iluminados como Buda. Pero una interpretación de este tipo despoja a Jesús de su lógica interna. Se le arranca de su anclaje histórico y se le encasilla en un esquema que le es extraño. Buda –que en esto se parece a Sócrates– no remite en absoluto a sí mismo: lo de menos es su persona, lo que realmente importa es el camino que él ha mostrado: quien encuentra el camino puede olvidarse de Buda. Pero en Jesús lo importante es su persona, es él mismo. En su «yo soy» resuena el «Yo soy» del monte Horeb. El camino consiste justamente en seguirle, pues: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Él mismo es el camino y no hay otro camino fuera de él, donde él no contaría para nada. Por tanto, si el auténtico mensaje que nos viene de su parte no es una doctrina, sino su persona, entonces se puede añadir, naturalmente, que el Yo de Jesús se remite pura y simplemente al Tú del Padre, que no subsiste en sí mismo, sino que es eso,

justamente eso, «camino». «La doctrina que yo enseño no es mía» (Jn 7, 16). «Yo no busco mi voluntad, sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (Jn 5, 30). El Yo es importante, porque nos introduce en la dinámica de la misión, porque nos lleva a superarnos y a unirnos con aquel en el que hemos sido creados. Si se saca la figura de Jesús de un plan de tanta magnitud que siempre parece escandaloso, si se la separa de la divinidad, entonces resultará contradictoria. Sólo quedarán jirones, que nos dejarán desconcertados o serán pretextos para la autoafirmación.

2. El concepto de Dios ha cambiado radicalmente. La cuestión de si se ha de pensar a Dios como persona o apersonal parece ahora secundaria, pues entre las formas religiosas teístas y no teístas ya no se advierte ninguna diferencia esencial. Esta visión se propaga a una velocidad sorprendente. Hay incluso católicos creyentes y teológicamente preparados, que quieren participar en la vida de la Iglesia, que le plantean a uno con toda naturalidad la siguiente pregunta: ¿Acaso es tan importante que se comprenda a Dios como persona o como impersonal? La gente cree que en este punto debemos ser abiertos, pues el misterio de Dios transciende con mucho todos nuestros conceptos e imágenes. Sin embargo esto afecta al mismo corazón de la fe bíblica. Pues no sólo para Israel sino también para toda la cristiandad, el *Schᵉma*, el «Escucha, Israel» de Dt 6, 4-9 constituye el centro de su identidad creyente. Con estas palabras muere el judío fiel, los mártires judíos han exhalado su último suspiro con él y por él: «Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno». Que este Señor nos muestre ahora su rostro en Jesucristo (cf. Jn 14, 9), ese rostro que Moisés no pudo ver (cf. Ex 33, 19), no cambia nada en esta confesión, no modifica esencialmente nada esta identidad. Que Dios es persona, naturalmente no lo dice la Biblia con este concepto, sino dando un nombre a Dios. Decir nombre es decir posibilidad de ser llamado, capacidad de hablar, de oír, de responder. Esto es esencial en el Dios bíblico, y cuando se le quita, es que se ha abandonado la fe de la Biblia. Es indiscutible que ha habido y sigue habiendo formas falsas y superficiales de compren-

der a Dios como persona. Justamente cuando aplicamos a Dios el concepto de persona, la diferencia entre nuestra idea de persona y la realidad de Dios es infinitamente más grande que su parecido. Esto ya lo dijo el IV concilio de Letrán en relación con todo el discurso sobre Dios. Falsos usos del concepto de persona los hay con toda seguridad allí donde se acapara el nombre de Dios en beneficio de los propios intereses humanos, mancillando así su nombre: por algo el segundo mandamiento, que protege el nombre de Dios, va inmediatamente después del primero, que nos enseña a adorarle. Además, tenemos que aprender una y otra vez de cómo hablan de Dios las religiones «místicas» con su teología puramente negativa, y además hay caminos por aquí y por allá. Pero donde desaparece lo que se quiere decir con «nombre de Dios» o persona de Dios, ya no se protegerá ni honrará su nombre, sino que se abandonará.

¿Pero qué se quiere decir en verdad con nombre de Dios, con su persona? Justamente esto, que no sólo podemos experimentarlo por encima de toda experiencia, sino que él mismo puede exteriorizarse, puede comunicarse. Donde, como en el budismo, se concibe a Dios de forma totalmente impersonal, como el puro no respecto a todo lo que se nos aparece realmente, ahí no existe ninguna relación positiva «de Dios» con el mundo. De lo que se trata entonces es de superar el mundo como fuente del sufrimiento, pero no de configurarlo. La religión enseña entonces caminos para superar el mundo, para liberarse del peso de su apariencia, pero no nos da ninguna orientación sobre cómo podemos vivir en el mundo, no nos enseña ninguna forma de responsabilidad común dentro de él. En el hinduismo, el tema se plantea con matices algo diferentes. Lo esencial es la experiencia de la identidad: en el fondo de mi ser soy uno con el fundamento escondido de la realidad –el conocido *tat tvam asi* de los Upanishads–. La redención consiste en la liberación de la individuación, de la persona, en la superación de la diferencia frente a todos los seres que se asienta en la persona: es preciso eliminar la decepción del yo respecto a sí mismo. Los problemas que plantea esta concepción del ser se han experimentado con gran intensidad en el neohinduismo. Donde no existe la unicidad de la persona, es impo-

sible fundamentar la dignidad inviolable de la persona individual. Para las reformas que estaban en marcha (abrogación de las leyes de castas, quema de las viudas, etc.) era necesario tomar distancias de esta concepción fundamental e introducir en la estructura general del pensamiento indio el concepto de persona, tal como ha evolucionado en la fe cristiana a partir del encuentro con el Dios personal. La búsqueda de la recta «praxis», del recto actuar, ha comenzado aquí a corregir a la «teoría»: hay que ser capaces de ver con miras algo más amplias lo «práctica» que es la fe cristiana en Dios y lo poco que se pueden achacar las grandes cuestiones diferenciales a lo que en definitiva es irrelevante.

Con estas reflexiones hemos llegado ya al lugar donde ha de situarse hoy una «Introducción al cristianismo». Pero antes de tratar de ampliar un poco más la línea bosquejada hasta ahora, voy a hacer una referencia a la situación actual de la fe en Dios y en Cristo. Hay cierto miedo al «imperialismo» cristiano, pero también la añoranza de una deliciosa variedad de religiones y de su presumible serenidad y libertad originarias. El colonialismo va unido a la esencia del cristianismo histórico, que no quería aceptar al otro en su alteridad y pretendía poner todo bajo su tutela. De ahí que se pisotearan y aplastaran las religiones y culturas de Sudamérica y se violentara el alma de los pueblos, que no podía encontrarse en lo nuevo y que había sido despojada de lo viejo. Hay formas suaves de leer y también las hay severas. La suave dice que se debería por fin garantizar a las culturas desaparecidas su derecho propio en la fe cristiana permitiéndoles formar un cristianismo autóctono. La postura más radical considera al cristianismo en su conjunto como una alienación de la que hay que liberar a los pueblos. La promoción de un cristianismo autóctono, rectamente entendida, ha de considerarse una tarea importante. Todas las grandes culturas están abiertas unas a otras y a la verdad. Todas tienen algo que aportar al «vestido recamado» de la novia de la que habla el salmo 44, y que los Padres refieren a la Iglesia. Aquí hay ciertamente algo que dejar y también algo nuevo que hacer. Pero no olvidemos que estos pueblos han encontrado ya en la piedad popular una expresión propia, en una proporción nada irrele-

vante, de su fe cristiana. Que el Dios sufriente y la madre bondadosa se convirtieran en las figuras centrales de su fe, que fueran las que les abrieran la puerta al Dios de la Biblia, tiene también hoy algo que decirnos. Pero, naturalmente, aún queda mucho por hacer.

Volvamos a la cuestión de Dios y de Cristo como núcleo central de una introducción a la fe cristiana. Una cosa queda ya clara: la dimensión mística del concepto de Dios, que nos llega como llamada de las religiones de Asia, ha de determinar también claramente nuestro pensamiento y nuestra fe. Dios se ha hecho muy concreto en Cristo, pero con eso su misterio se ha hecho también más grande. Dios es siempre infinitamente más grande que nuestros conceptos y que nuestras imágenes y nombres. Que ahora le confesemos como trinidad no significa que lo sepamos todo sobre él, sino justamente lo contrario: lo único que nos muestra es lo poco que sabemos de él y lo poco que podemos comprenderlo o abarcarlo. Si ahora, después de los horrores de los regímenes totalitarios (recuerdo el monumento conmemorativo de Auschwitz), se nos plantea a todos con álgida virulencia la cuestión de la teodicea, tan sólo podremos contemplar una vez más lo poco que podemos definir a Dios, lo poco que podemos entreverlo. La respuesta de Dios a Job ya no explica nada, lo único que hace es frenar en seco nuestra manía de querer juzgarlo todo y de hablar de forma concluyente, recordándonos además nuestros límites.

Dicho esto, sin embargo hay que subrayar también, junto con la oscuridad, la claridad de Dios. Desde el prólogo de Juan, el concepto *Logos* ocupa el punto clave de nuestra fe cristiana en Dios. *Logos* significa razón, inteligencia, pero también palabra –un sentido que es palabra, que es relación, que es creativo–. El Dios que es *Logos* nos garantiza la racionalidad del mundo, la racionalidad de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y la adecuación de Dios a la razón, aun cuando su razón supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscuridad. El mundo viene de la razón, y esta razón es persona, es amor –esto es lo que la fe bíblica dice sobre Dios–. La razón puede hablar de Dios, debe hablar de Dios, si no quiere verse

disminuida. Con esto apareció, pues, el concepto de creación. El mundo no es solamente *maya*, apariencia, que en definitiva tenemos que dejar detrás de nosotros. Y tampoco es simplemente la rueda infinita del sufrimiento que tenemos que intentar eliminar. El mundo es positivo. A pesar de todo el mal y de todo el sufrimiento, el mundo es bueno y es bueno vivir en él. El Dios que es creador y que se expresa en su creación, da también a la acción humana dirección y medida. Estamos viviendo una crisis del *ethos* que no sólo es, ni mucho menos, una cuestión académica sobre los fundamentos últimos de las teorías éticas, sino también una oportunidad eminentemente práctica. Que el *ethos* sea una cosa que realmente no se puede fundar, es algo de lo que se habla por ahí y que influye. Las publicaciones sobre el tema *ethos* brotan por todas partes, lo cual, si bien muestra por un lado lo mucho que la cuestión preocupa, por otro indica hasta dónde llega el desconcierto. A lo largo de su itinerario intelectual, Kolakowski ha llamado expresamente la atención sobre el hecho de que la eliminación de la fe en Dios, por más que pueda girar y cambiar, lo que hace en definitiva es quitar al *ethos* su fundamentación. Si ni el mundo ni el hombre vienen de una razón creadora, que porta en sí misma la medida y se inscribe en la existencia del hombre, entonces lo único que queda son las normas de tráfico de la conducta humana, que se justificarán o rechazarán según su utilidad. Lo único que quedará será la consideración de los resultados, eso que se llama ética teleológica o proporcionalismo. ¿Pero es que hay alguien realmente capaz de juzgar más allá de los resultados de nuestro momento? ¿Es que una nueva clase de señores va a tener en sus manos la llave de la existencia, la administración de los hombres? Si de lo que se trata es de considerar los resultados, entonces desaparece la inviolabilidad de la dignidad humana, porque en ese caso ya no hay nada que sea bueno o malo por sí mismo. La cuestión del *ethos* es algo muy urgente en el orden del día de nuestro tiempo. La fe en el *logos*, la palabra en el principio, entiende el *ethos* como responsabilidad (*Ver-antwortung*), como respuesta (*Antwort*) a la palabra y le otorga tanto su racionalidad como su orientación esencial. Con todo esto tiene que ver la misión de buscar una responsa-

ble comprensión común con toda la razón que se interroga honradamente y con las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. No sólo hay una proximidad interior entre los tres grandes monoteísmos, sino también una serie de convergencias significativas con otra vía de religiosidad asiática tal como se nos presenta en el confucianismo y en el taoísmo.

Si para la imagen cristiana de Dios es decisiva la palabra clave *logos* –la palabra al principio, la razón y el amor creador– y si el concepto del *logos* constituye a la vez el centro de la cristología, de la fe en Cristo, lo que ocurre entonces es que se refuerza aún más la inseparabilidad de la fe en Dios y de la fe en su hijo Jesucristo hecho hombre. No comprenderemos mejor a Jesús ni nos acercaremos más a él, si ponemos entre paréntesis la fe en su divinidad. El miedo de que su divinidad nos distancie más de él está hoy muy extendido. Y no es sólo por amor a otras religiones por lo que se quiere hacer lo posible para quitar importancia a esta fe. Se trata sobre todo de nuestras propias angustias occidentales. Parece que todo esto no cuadra con la imagen moderna del mundo. No puede tratarse más que de mitologizaciones a las que el espíritu griego transformó luego en metafísica. Pero si separamos a Dios y a Cristo, entonces se plantea también la cuestión de si Dios podría estar tan cerca, si se podría abajar hasta ese punto. Parece que es por humildad por lo que no queremos eso. Pero Romano Guardini tiene razón cuando dice que la mayor humildad está en dejar que Dios haga también lo que a nosotros nos parece inaudito y en inclinarnos ante lo que hace y no ante lo que nosotros pensamos sobre él y para él. Y como en nuestro realismo aparentemente humilde subyace la idea de la lejanía de Dios respecto al mundo, a ello va también unida una pérdida de la presencia de Dios. Si Dios no está en Cristo, entonces se sitúa en una lejanía incalculable, y si Dios ya no es un Dios para nosotros, entonces es un Dios ausente y por tanto ningún Dios: un Dios que no puede actuar no es Dios. Pero por lo que se refiere al miedo de que, por la fe en su filiación divina, Jesús nos lleva demasiado lejos, en realidad lo que sucede es todo lo contrario: cuando él era sólo un hombre, entonces se relegó irrevocablemente al pasado, y en ese ca-

so sólo un recuerdo lejano puede percibirlo más o menos nítido. Pero cuando Dios ha asumido verdaderamente un hombre y entonces es en Jesús a la vez verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, entonces participa como hombre en la presencia de Dios, que abarca todos los tiempos. Entonces, y solamente entonces, no sólo deja de ser un simple ayer, sino que está presente entre nosotros, es contemporáneo nuestro en nuestro hoy. Por eso estoy firmemente convencido de que una renovación de la cristología debe tener el valor de ver a Cristo en toda su grandeza, tal como lo muestran los cuatro evangelios en su tan tensa unidad.

Si tuviera que volver a escribir hoy la *Introducción al cristianismo*, tendría que incorporar al texto todas las experiencias de los últimos treinta años, y entonces tendría que ser mucho más fuerte que lo que pareció en aquel momento, y tendría también que asumir el contexto de los problemas interreligiosos. Pero creo que no me equivoqué en la orientación fundamental, y situé además en el centro la cuestión de Dios y la cuestión de Cristo, que desemboca en una «cristología narrativa» y que señala el lugar de la fe en la Iglesia. Creo, pues, que la orientación fundamental fue la correcta. Por eso me atrevo a poner también hoy este libro en manos del lector.

Roma, abril de 2000
Joseph, cardenal Ratzinger

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

La cuestión sobre cuál es el auténtico contenido y sentido de la fe cristiana está hoy, como casi nunca lo estuvo, rodeada de incertidumbre. Quien ha seguido el movimiento de las últimas décadas y no pertenece al grupo de quienes, sin reflexionar, creen sin reparo que lo nuevo de todas las épocas es siempre lo mejor, podría sentirse aludido por el cuento titulado «La dicha de Hans». Para vivir más tranquilo, Hans convirtió la pepita de oro, que tanto le complicaba la vida, primero en un caballo, luego en una vaca, luego en un ganso y, por fin, en una piedra de afilar que acabó tirando al mar. Con ello no sólo no perdió mucho, sino que a cambio consiguió el don precioso de una total libertad, a la que siempre aspiró. Como ya se sabe, el cuento deja a la fantasía de los lectores las consideraciones sobre cuánto duró su embriaguez y sobre lo duro que le resultó el momento en que despertó del sueño de su supuesta libertad. A los cristianos inquietos de hoy les acucian no raras veces cuestiones como éstas: ¿acaso nuestra teología no ha discurrido a menudo en los últimos años por un camino semejante? ¿Acaso no ha ido interpretando siempre a la baja las exigencias de una fe que le parecía demasiado asfixiante, tan a la baja que parecía que no se perdía nada importante y, a la vez, que se perdía tanto que pronto se podía intentar dar un paso más? ¿Y no tendrá al fin el pobre Hans, el cristiano que ha ido de cambio en cambio, de interpretación en interpretación, en vez de la pepita de oro, con la que empezó, la piedra de afilar que, por consejo ajeno, debe tirar tranquilamente?

Es cierto que estas preguntas, globalmente consideradas, carecen de justificación, ya que sólo en cierto sentido puede afirmarse que «la teología moderna» ha seguido ese camino. Pero tampoco puede

negarse que existe un amplio consenso que tiende en realidad a ir de la pepita de oro a la piedra de afilar. Es verdad que no se le puede hacer frente quedándose simplemente estancados en el metal precioso de las fórmulas fijas del pasado, porque sólo son pepitas de metal, o sea, un lastre, eso sí, de mucho valor, pero que no garantiza la posibilidad de una verdadera libertad. Con esto empalma la intención de este libro: quiere ayudar a una nueva comprensión de la fe como la realidad que posibilita ser auténticos seres humanos en el mundo de hoy, y a interpretarla sin revestirla de una palabrería que sólo a duras penas puede ocultar un gran vacío espiritual.

Este libro nació de las conferencias que di en Tubinga, en el verano de 1967, a los oyentes de todas las facultades. La tarea que magistralmente realizó Karl Adam en esta misma universidad, hace casi medio siglo, con su Esencia del cristianismo, *había que emprenderla de nuevo teniendo en cuenta los cambios de circunstancias que ha experimentado nuestra generación. El estilo del libro se ha revisado con vistas a su publicación. La disposición y extensión siguen siendo las mismas, pero he añadido algunas notas científicas al manuscrito que me servía para la preparación de las conferencias.*

Este libro, dedicado a los oyentes de las distintas etapas de mi magisterio académico, quiere darles las gracias por sus preguntas y sugerencias, sin las que no hubiese visto la luz. También doy las gracias al editor, Dr. Heinrich Wild, sin cuyo constante y paciente apremio no hubiese terminado yo una empresa tan temeraria como era la tarea emprendida. Por último, doy las gracias a todos los que con su esfuerzo han contribuido, de uno u otro modo, a la publicación del libro.

Tübingen, verano de 1968
Joseph Ratzinger

PRÓLOGO A LA DÉCIMA EDICIÓN

Cuando apareció este libro por primera vez hace ahora un año, no podía imaginarme el extraordinario éxito que le estaba reservado. Que por encima de las fronteras del Este y del Oeste y rebasando los límites de las confesiones haya podido ayudar a mucha gente, me llena de enorme agradecimiento y alegría. Sobre algunas cuestiones científicas que han sido planteadas por recensiones aparecidas durante este tiempo, ya he tomado posición en Hochland *61 (1969) 533, porque no me parecía oportuno sobrecargar con ellas el libro. Aparece, pues, ahora sin cambios; sólo se han corregido algunos fallos. Por sus amables observaciones, estoy muy agradecido sobre todo al señor consejero eclesiástico Strohl Freudenstadt y al señor pastor Hans Joachim Schmidt-Goslar, quien gentilmente se ha ocupado también del índice de citas bíblicas que se ha añadido a esta edición del libro. Acepto esta ayuda con especial agradecimiento como signo del afecto de los cristianos católicos y evangélicos en la fe apostólica, a quienes trata de servir la «Introducción».*

Tübingen, septiembre de 1969
Joseph Ratzinger

INTRODUCCIÓN: «YO CREO – AMÉN»

1
La fe en el mundo de hoy

1. *Duda y fe. Situación del hombre ante la cuestión de Dios*

Quien intente hoy día hablar de la fe cristiana a gente que ni por vocación ni por convicción conoce desde dentro la temática eclesial, advertirá bien pronto lo extraña y sorprendente que le resulta tal empresa. Es probable que en seguida tenga la sensación de que su situación está bastante bien reflejada en el conocido relato parabólico de Kierkegaard sobre el payaso y la aldea en llamas, que Harvey Cox resume brevemente en su libro *La ciudad secular* [1]. En él se cuenta que en Dinamarca un circo fue presa de las llamas. Entonces, el director del circo mandó a un payaso, que ya estaba listo para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que había peligro de que las llamas llegasen hasta la aldea, arrasando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a los vecinos que fueran lo más rápido posible hacia el circo que se estaba quemando para ayudar a apagar el fuego. Pero los vecinos creyeron que se trataba de un magnífico truco para que asistiesen los más posibles a la función; aplaudían y hasta lloraban de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír; en vano trató de persuadirlos y de explicarles que no se trataba de un truco ni de una broma, que la cosa iba muy en serio y que el circo se estaba quemando de verdad. Cuanto más suplicaba, más se reía la gente, pues los aldeanos creían que estaba haciendo su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. Y claro, la ayuda llegó demasiado tarde y tanto el circo como la aldea fueron pasto de las llamas.

1. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968, 269.

Con este relato ilustra Cox la situación de los teólogos modernos. En el payaso, que no es capaz de lograr que los aldeanos escuchen su mensaje, ve Cox una imagen del teólogo, a quien nadie toma en serio si va por ahí vestido con los atuendos de un payaso medieval o de cualquier otra época pasada. Ya puede decir lo que quiera, pues llevará siempre consigo la etiqueta del papel que desempeña. Y por buenas maneras que muestre y por muy serio que se ponga, todo el mundo sabe ya de antemano lo que es: ni más ni menos que un payaso. Se sabe ya de sobra lo que dice y se sabe también que sus ideas no tienen nada que ver con la realidad. Se le puede escuchar, pues, con toda tranquilidad, sin miedo a que lo que dice te cause la más mínima preocupación. Está claro que esta imagen es en cierto modo un reflejo de la agobiante situación en que se encuentra el pensamiento teológico actual, que no es otra que la abrumadora imposibilidad de romper con los clichés habituales del pensamiento y del lenguaje, y la de hacer ver que la teología es algo sumamente serio en la vida humana.

Pero quizás debamos sondear las conciencias de modo más radical. Quizás el irritante cuadro que hemos pintado, aun conteniendo gran parte de verdad y aspectos que han de tenerse muy en cuenta, simplifique la situación. Porque puede dar la impresión de que el payaso, es decir, el teólogo que todo lo sabe, llega a nosotros con un mensaje absolutamente claro. Los aldeanos, a los que con tanta prisa se dirige, esto es, los hombres que viven al margen de la fe, serían por el contrario gente que no sabe nada, gente a la que hay que enseñar lo que desconocen. Lo único que tendría que hacer ahora el payaso es cambiar de vestimenta y quitarse toda la pintura para que todo se arreglase. Pero, ¿es que es todo tan sencillo? ¿Es que basta con que nos agarremos al *aggiornamento*, que nos quitemos el maquillaje y asumamos el aspecto civil de un lenguaje secular o de un cristianismo sin religión para que todo se arregle? ¿Es que basta con cambiar los vestidos eclesiásticos para que los hombres acudan alegres a ayudarnos a apagar el fuego que, como dice el teólogo, existe y es un peligro para nosotros?

Me atrevería incluso a decir que en realidad la teología, por moderna que se vista y por muchos coloretes que se quite, como sistemáticamente se hace hoy en muchas partes, suscita sólo una esperanza que no deja de ser ingenua. Es cierto que el que quiera predicar la fe a gente que piensa y vive como los hombres de hoy puede presentarse ante ellos vestido de payaso o incluso como alguien que sale de un sarcófago y pretende vivir en nuestro mundo de hoy con los vestidos y los modos de pensar de la antigüedad. Pero ni él entenderá absolutamente nada al mundo, ni el mundo le entenderá absolutamente nada a él. El que quiere predicar la fe y al mismo tiempo es suficientemente autocrítico, pronto se dará cuenta de que no es una forma o una crisis de vestidos la que amenaza a la teología. Al resultar el quehacer teológico algo tan insólito para los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta no sólo de lo difícil que es traducir, sino también de lo vulnerable que es su propia fe que, al querer creer, experimentará y reconocerá en sí misma el inquietante poder de la incredulidad. Por eso, quien hoy día quiera honradamente dar razón de la fe cristiana ante sí mismo y ante los demás, debe antes darse cuenta de que no es él el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás. Al contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan distinta de la de los demás como le pudo parecer al principio. Debe darse cuenta de que en ambos grupos operan fuerzas semejantes, aunque de distinto modo.

En los creyentes está ante todo la amenaza de la inseguridad, que en el momento de la tentación se presenta de golpe, mostrando severa e imprevisiblemente la fragilidad de ese todo que a él le parecía antes tan natural. Vamos a ilustrar esto con un par de ejemplos. Teresa de Lisieux, una santa encantadora y a primera vista ingenua y sin problemas, creció en un ambiente de seguridad religiosa. Su existencia estuvo siempre tan impregnada de la fe de la Iglesia, incluso en las cosas más pequeñas, que el mundo invisible era para ella un pedazo de su vida cotidiana, mejor dicho, se convirtió en su misma vida cotidiana, parecía poder casi palparlo y le resultaba imposible prescindir de él. La «religión» era para ella un dato más de

su vida diaria, y se comportaba con ella como nosotros con todas esas cosas normales que forman parte de nuestra vida. Pero precisamente ella, la que parecía escondida en completa seguridad, en las últimas semanas de su pasión nos dejó escritas unas sorprendentes y misteriosas confesiones. Sus hermanas en religión, asustadas, mitigaron las expresiones de su herencia literaria, que sólo ahora han aparecido en su forma original. En una de ellas dice así: «Me importunan las ideas de los peores materialistas». Su entendimiento se vio acosado por todos los argumentos que pueden formularse en contra de la fe; parece haber desaparecido el sentimiento de la fe; se siente metida «en el pellejo de los pecadores»[2]. Es decir, en un mundo que al parecer no tiene grietas, de repente el hombre se ve ante un abismo que le acecha bajo el firme entramado de las convenciones fundamentales fijas. En esta situación uno ya no se plantea el problema de sobre qué hay que discutir –defender o negar la Asunción de María, la confesión, etc.–, pues todo eso parece secundario. Lo que realmente está en juego es el todo, o todo o nada. Es la única alternativa que queda. Y no se ve por ningún sitio un posible clavo al que el hombre, en su brusca caída, pueda agarrarse. Lo único que se ve es el pozo sin fondo de la nada a la que el hombre también mira.

Paul Claudel ha descrito esta situación del creyente en una visión plástica profunda y convincente del preludio de su obra *El zapato de raso*. El náufrago es un misionero jesuita, hermano del héroe Rodrigo, el caballero, el errante e inconsciente aventurero entre Dios y el mundo. Los piratas hundieron el barco del misionero y le ataron a un madero del barco hundido que lo llevaba a merced de las olas del océano[3]. El drama comienza con el último monólogo del jesuita:

2. Cf. un resumen informativo bajo el título *Die echten Texte der kleinen heiligen Therese*: Herderkorrespondenz 7 (1962-1963) 561-565; la cita está en la página 564. Muchas ideas están tomadas del artículo de M. Morée, *La table des pécheurs*: Dieu Vivant 24, 13-104. Morée remite a los estudios y ediciones de A. Combes, sobre todo a su obra *Le problème de l'«Histoire d'un âme»* y a las *Obras completas de santa Teresa de Lisieux*, Burgos 1943. Cf. más bibliografía en A. Combes, *Theresia von Lisieux*, en LTK X, 102-104.

3. Esto nos recuerda el texto de Sab 10, 4, texto importantísimo en la teología de la cruz de la Iglesia primitiva: «Cuando por culpa suya fue inundada la tierra, la sa-

> Señor, os agradezco que me hayáis atado así. A veces he encontrado penosos vuestros mandamientos. Mi voluntad, en presencia de vuestra regla, perpleja, reacia. Pero hoy no hay manera de estar más apretado con vos que lo estoy y por más que examine cada uno de mis miembros, no hay ni uno solo que de vos sea capaz de separarse. Verdad es que estoy atado a la cruz, pero la cruz no está atada a soporte alguno. Flota en el mar[4].

Clavado en la cruz, pero la cruz en el aire, sobre el abismo. Es imposible describir con más exactitud y con precisión más incisiva la situación del creyente de hoy. Lo único que lo sujeta es un madero desnudo que pende sobre un abismo, y parece que está a punto de hundirse para siempre. Sólo un madero le amarra a Dios, pero, a decir verdad, le amarra inexorablemente y él sabe que, al fin y al cabo, el madero es más fuerte que la nada, que está a sus pies, pero que sigue siendo el verdadero poder que amenaza su existencia actual.

El cuadro presenta, además, otra dimensión más amplia, que, a mi modo de ver, es la más importante. El jesuita náufrago no está solo, en él se anuncia la suerte de su hermano, en él se refleja el destino de su hermano, *del* hermano que él tiene por incrédulo, a quien Dios ha vuelto la espalda porque cree que lo suyo no es la espera sino «la posesión de lo que se puede alcanzar, como si él pudiera ser de otro modo al que tú eres».

Observemos, aun sin querer seguir en todos sus pormenores la trama de la obra de Claudel, cómo destinos, al parecer contrarios, se unen hasta el punto de que, al fin, el destino de Rodrigo se asemeja al de su hermano: al final el caballero se convierte en esclavo del barco y se regocija de que una monja, vestida de harapos y con una herrumbrosa sartén en la mano, le tome consigo como despreciable mercancía.

Dejemos la imagen y volvamos a la situación de que venimos hablando: el creyente sólo puede realizar su fe en el océano de la nada,

biduría la salvó de nuevo, llevando al justo en un vulgar leño». Sobre la importancia del texto en la teología de los Padres, cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 504-547.

[4] P. Claudel, *El zapato de raso*, Editora Nacional, Madrid 1965, 7.

de la tentación y de lo problemático; el océano de la inseguridad es el único lugar que se le ha asignado para vivir su fe; pero no pensemos por eso que el no-creyente es el que, sin problema alguno, carece sencillamente de fe. Como ya hemos dicho anteriormente, el creyente no vive sin problemas, sino que está siempre amenazado por la caída en la nada. Pero tenemos que reconocer y hemos de decir que los destinos de los hombres se entrelazan: tampoco el no-creyente vive una existencia encerrada en sí misma, ya que incluso a aquel que se comporta como positivista puro, a aquel que ha vencido la tentación e incitación de lo sobrenatural y que ahora vive en conciencia directa, siempre le acuciará la misteriosa inseguridad de si el positivismo tiene realmente la última palabra, de si jamás va a abandonarle. Igual que el creyente se esfuerza por no dejarse ahogar por el agua salada de la duda que el océano continuamente le lleva a la boca, también el no-creyente duda de su incredulidad, de la real totalidad del mundo que él ha decidido explicar como un todo. Jamás estará seguro del carácter total de lo que él ha considerado y explicado como el todo, sino que le acuciará la pregunta de si a pesar de todo la fe no será lo real y la que exprese lo real. De la misma manera que el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe será siempre tentación para el no-creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado de una vez para siempre. En una palabra: nadie puede sustraerse al dilema del ser humano. Quien quiera escapar de la incertidumbre de la fe caerá en la incertidumbre de la incredulidad, que jamás podrá afirmar de forma cierta y definitiva que la fe no sea la verdad. Sólo al rechazar la fe se da uno cuenta de que es irrechazable.

Quizá sea oportuno traer aquí a colación la historia judía que cuenta Martin Buber, pues en ella se ve con toda claridad ese dilema del ser humano al que acabamos de aludir.

> Uno de los ilustrados, un hombre muy instruido, que había oído hablar de Berditschewer, fue un día a buscarlo para, como solían hacer, disputar con él y machacar sus obsoletas pruebas en favor de la verdad de su fe. Cuando entró en el aposento del Zaddik, lo vio pasear por la habitación, con un libro en las manos, y sumido en pro-

funda meditación. Ni siquiera se dio cuenta de que había llegado alguien. Por fin lo miró de soslayo y le dijo: «Quizá sea verdad». El hombre instruido trató en vano de conservar la serenidad: el Zaddik le parecía tan terrible, su frase tan sencilla le resultó tan tremenda, que le empezaron a temblar las piernas. El rabí Levi Jizchak se volvió totalmente hacia él y le dijo muy sereno: «Amigo mío, los grandes de la Torá, con los que has disputado, se han prodigado en palabras; y tú, cuando te ibas, te has echado a reír. No han podido ponerte ni a Dios ni a su Reino encima de la mesa. Pero piensa esto: quizá sea verdad». El ilustrado movilizó todas sus fuerzas más íntimas para contrarrestar el ataque; pero aquel «quizá», que de vez en cuando retumbaba en sus oídos, oponía resistencia[5].

Dejando a un lado el ropaje literario, creo que en esta historia se describe con mucha precisión la situación del hombre de hoy ante la cuestión de Dios. Nadie puede poner a Dios y su reino encima de la mesa, y el creyente por supuesto tampoco. El que no cree puede sentirse seguro en su incredulidad, pero siempre le atormenta la sospecha de que «quizá sea verdad». El «quizá» es siempre una tentación ineludible a la que nadie puede sustraerse; al rechazarla, se da uno cuenta de que la fe no puede rechazarse. Digámoslo de otro modo: tanto el creyente como el no-creyente participan, cada uno a su modo, en la duda y en la fe, siempre y cuando no se oculten a sí mismos y a la verdad de su ser. Nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para uno la fe estará presente *a pesar de* la duda, para el otro *mediante* la duda o *en forma de* duda. Es ley fundamental del destino humano encontrar lo decisivo de su existencia en la perpetua rivalidad entre la duda y la fe, entre la impugnación y la certidumbre. Quizá justamente por eso, la duda, que impide que ambos se cierren herméticamente en lo suyo, pueda convertirse ella misma en un lugar de comunicación. Impide a ambos que se recluyan en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente. Para uno es participar en el destino del no creyente; para el otro la duda es la forma en que la fe, a pesar de todo, subsiste en él como reto.

5. M. Buber, *Werke* III, München-Heidelberg 1963, 348.

2. *El salto de la fe. Determinación preliminar del contenido de la fe*

Lo que hemos dicho hasta ahora muestra que para describir la mutua relación entre la fe y la incredulidad no basta la simple imagen del payaso incomprendido y de los aldeanos desaprensivos. Y lo que tampoco ha de ponerse en tela de juicio es que da expresión a un problema específico de la fe, ya que la cuestión fundamental que ha de tratar de resolver una introducción al cristianismo es qué significa la frase «yo creo», pronunciada por un ser humano. Pero esa cuestión se nos plantea en un determinado contexto temporal. Dada nuestra conciencia histórica, que se ha convertido en una parte de nuestra autoconciencia y de nuestra comprensión fundamental de lo humano, la frase suena necesariamente así: ¿qué es y qué significa *hoy* la profesión de fe cristiana «yo creo», habida cuenta de las condiciones de nuestra existencia actual y, en general, de la relación actual con lo real?

Esto nos lleva a analizar un texto que constituirá la médula esencial de nuestras reflexiones: el «credo apostólico» que quiere ser, ya desde su origen, «introducción al cristianismo» y síntesis de su contenido esencial. Es sintomático que ese texto empiece con las palabras «yo creo»... Por el momento renunciamos al intento de explicarlo partiendo de su contenido material. Renunciamos también a preguntarnos antes que nada qué significa que ese «yo creo» fundamental aparezca encerrado en una fórmula fija, relacionado con un determinado contenido y separado de un contexto cúltico. Ambos contextos –la forma cúltica y un determinado contenido– condicionan por otra parte el sentido de la palabra «creo», lo mismo que, viceversa, la palabra «creo» arrastra tras sí y condiciona tanto el contenido posterior como el marco cúltico. Pero dejemos a un lado estas cuestiones para preguntarnos más radicalmente y reflexionar con la mayor profundidad sobre cuál es la actitud que se nos demanda al enunciar la existencia cristiana con la palabra «credo» y, por tanto, al definir –lo que no es nada evidente– el núcleo de lo cristiano en el sentido de que es una «fe».

Sin darnos cuenta, suponemos que «religión» y «fe» son siempre lo mismo y que todas las religiones pueden definirse también como

fe. Pero esto es sólo verdad en cierto sentido, ya que muy a menudo otras religiones no se denominan así, y gravitan en torno a otros puntos. El Antiguo Testamento, por ejemplo, considerado como un todo, no se ha definido a sí mismo como «fe», sino como «ley». Es, ante todo, una regla de vida en la que el acto de fe adquiere cada vez mayor importancia. Mediante la palabra *religio*, la religiosidad romana expresa principalmente la observancia práctica de unos determinados ritos y costumbres. El acto de fe en lo sobrenatural no es decisivo para ella; puede en absoluto no haberlo sin que por eso se sea infiel a esta religión... Al ser esencialmente un sistema de ritos, lo importante es que se observen meticulosamente. Así podríamos recorrer toda la historia de las religiones. Pero no bastan estos apuntes para que caigamos en la cuenta de lo poco lógico que es que el núcleo del ser cristiano se exprese con la palabra «credo» y que se llame fe su forma de situarse ante lo real. Con esto el problema se vuelve más apremiante: ¿qué actitud es la que verdaderamente indica esa palabra? Además, ¿por qué nos es tan difícil introducir nuestro yo más personal en ese «yo creo? ¿Por qué nos parece casi imposible cambiar nuestro yo actual –cada uno el suyo, irremisiblemente separado del de los demás– por el yo tan predeterminado y predefinido desde hace tantas generaciones del «yo creo»?

Entrar en ese yo de la fórmula del credo, transformar el yo esquemático de la fórmula en carne y hueso del yo personal, fue siempre una tarea ardua que parecía casi imposible. De hecho, cuando se ha llevado a cabo, muchas veces en vez de rellenar el esquema con carne y hueso, lo que ha pasado es que el yo se ha transformado en esquema. Cuando nosotros, como creyentes de nuestro tiempo, oímos decir, quizás no sin cierta envidia, que todos nuestros antepasados de la Edad Media eran, sin excepción, creyentes, haríamos muy bien en echar una ojeada detrás de los bastidores, guiados por la moderna investigación histórica. Y ésta nos puede aclarar que también entonces había un gran número de simpatizantes, pero que eran relativamente pocos los que se habían adentrado realmente en ese movimiento interno de la fe; la investigación histórica nos enseña que para muchos la fe cristiana era solamente un esquema preconcebido

de vida que por lo menos les ocultaba tanto como les mostraba la, a su juicio, ardua y auténtica aventura del «credo». Y todo esto por la sencilla razón de que entre Dios y el hombre hay un abismo infinito; porque el hombre ha sido creado de tal manera que sus ojos sólo pueden ver lo que no es Dios, y Dios es, por tanto, el esencialmente invisible para los hombres, el que cae y siempre caerá fuera del campo visual humano. Dios es esencialmente invisible. Esta expresión de la fe bíblica en Dios que niega la visibilidad de los dioses es a un tiempo, mejor dicho, es ante todo una afirmación sobre el hombre: el hombre es la esencia vidente que parece reducir el espacio de su existencia al espacio de su ver y comprender. Pero en este campo visual humano, que determina el campo existencial del hombre, Dios no aparece ni puede aparecer por mucho que se ensanche el campo visual. A mi modo de ver, es importante que estas ideas aparezcan, en principio, en el Antiguo Testamento: Dios no es el que ahora queda de hecho fuera del campo visual humano, pero al que se podría ver si este campo se ensanchase. No. Dios es aquel que queda *esencialmente* fuera de nuestro campo visual, por mucho que se extiendan sus límites.

Con esto tenemos ya un primer esbozo de la actitud que se expresa en la palabra «credo». Significa que en su ver, oír y comprender, el hombre no contempla la totalidad de lo que le concierne; significa que el hombre no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad, a la que llama fe y en la que encuentra el punto de arranque decisivo de su concepción del mundo. Si esto es así, la palabra credo entraña una opción fundamental ante la realidad como tal; no significa afirmar esto o aquello, sino una forma primaria de situarse ante el ser, la existencia, lo propio y todo lo real. Es una opción por la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro de nuestro campo visual, no se considera como irreal, sino como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. Es una opción por la que lo que posibilita toda la realidad otorga también al hombre una existencia auténticamente humana, lo que le hace posible como hombre y como ser humano. Digámoslo de otro

modo: la fe es una decisión por la que afirmamos que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y comprensible, sino que linda de tal modo con lo que no se ve, que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia.

A esta actitud sólo se llega por lo que la Biblia llama «vuelta», «con-versión». El hombre tiende, por inercia natural, a lo visible, a lo que puede coger con la mano, a lo que puede comprender como propio. Ha de cambiar por dentro para ver cómo descuida su verdadero ser cuando se deja llevar por esa inercia natural. Tiene que cambiar para darse cuenta de lo ciego que es al fiarse solamente de lo que sus ojos pueden ver. Sin este cambio de la existencia, sin superar esta inercia natural, no es posible la fe. La fe es la con-versión que hace ver al hombre que persigue una ilusión cuando se queda exclusivamente en lo visible. He aquí también la razón profunda por la que la fe no se puede demostrar: es un cambio del ser, y sólo quien cambia la acoge. Y como nuestra inercia natural no cesa de empujarnos en otra dirección, la fe es un cambio que hay que hacer todos los días; sólo en una conversión que dure toda nuestra vida podemos percatarnos de lo que significa la frase «yo creo».

He aquí la razón por la que la fe es hoy día, en la situación concreta que nos impone nuestro mundo moderno, problemática y, al parecer, casi imposible. Pero no sólo hoy, ya que la fe siempre ha sido, más o menos veladamente, un salto sobre el abismo infinito desde el mundo visible que tanto agobia al hombre. La fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto, porque en todo tiempo implica la osadía de ver en lo que no se ve lo auténticamente real, lo auténticamente básico. La fe nunca fue una actitud que por sí misma tenga que ver con lo que agrada a la existencia humana. La fe siempre fue una decisión que afectaba a la profundidad de la existencia, un cambio continuo del ser humano al que sólo se puede llegar mediante una resolución firme.

3. *El dilema de la fe en el mundo de hoy*

Ya tenemos una idea de la aventura que comporta esencialmente la actitud de fe. Vamos a reflexionar ahora sobre algo que nos mostrará la gran dificultad que se nos presenta en este momento. Al abismo entre lo «visible» y lo «invisible» hemos de añadir otro que agrava aún más la situación: el de lo «pasado» y lo «actual». La gran paradoja que ya de por sí es la fe se nos agranda al ver que se nos presenta ataviada con vestidos de otros tiempos, parece incluso que es el propio pasado, sus mismas formas de vivir y de existir. Todas las actualizaciones, bien se llamen «desmitologización» si hablamos desde una perspectiva académica e intelectual, o «aggiornamento», si nuestro horizonte es eclesial y pragmático, no cambian para nada la cuestión. Al contrario, todos esos esfuerzos de actualización no hacen sino aumentar en nosotros la sospecha de que se califica sin ambages de actual lo que es pura y simplemente pasado. Estos esfuerzos de actualización nos dejan muy claro que todo eso es «de ayer»; la fe ya no se considera un salto temerario que reta al hombre a tener la valentía de salir de nuestro mundo visible hacia la aparente nada de lo invisible e incomprensible; antes bien, la vemos como la exigencia de obligarnos hoy a lo pasado, de juzgar lo pasado como imperecederamente definitivo. Pero ¿quién quiere eso en una época en la que, en vez del concepto de «tradición», se abre paso la idea de «progreso»?

De refilón topamos con algo específico de nuestra situación actual, de cierta importancia para nuestra cuestión. El concepto «tradición» fue un programa que caracterizó a las generaciones espirituales pasadas; parecía el lugar de refugio donde uno se podía cobijar; quien invocaba, *por lo tanto*, la tradición se sentía seguro y a salvo.

Pero hoy se tiene justamente la sensación contraria: la tradición es algo superado, algo pasado de moda, de ayer; el progreso, en cambio, es la auténtica promesa del ser, de tal forma que el ser humano ya no se avecinda en la tradición, en el pasado, sino en el ámbito del progreso y del futuro[6].

6. Me parece interesante a este respecto un informe que leí una vez en un periódico y que podría resumirse así: «No quieren comprar tradición, sino progreso ra-

A quien considera el futuro como su propio deber y posibilidad, la fe, presentada con la etiqueta de «tradición», le parecerá una cosa superada; la fe no podrá, por tanto, abrirle el lugar de su existencia. Esto significa que el primer escándalo de la fe, la distancia entre lo visible y lo invisible, entre Dios y lo que no es Dios, se tapa y bloquea con un segundo escándalo, con la antítesis entre ayer y hoy, entre tradición y progreso, y por la vinculación con el pasado que parece suponer la fe.

Que ni el sutil intelectualismo de la desmitologización ni el pragmatismo del *aggiornamento* pueden convencernos realmente, lo vemos con toda claridad en que incluso la desfiguración del escándalo básico de la fe cristiana es un asunto de tal magnitud que supera la pura y simple teoría y la pura y simple acción. En cierto sentido, sólo aquí aparece una peculiaridad del escándalo *cristiano*, lo que podríamos llamar positivismo cristiano o el imprescindible carácter positivo de lo cristiano.

Con esto quiero decir que la fe cristiana no trata simplemente –como a primera vista pudiera pensarse– de lo Eterno como lo absolutamente Otro que queda fuera del mundo y del tiempo humano, sino que trata más bien de Dios *en* la historia, de Dios como hombre.

La fe pretende ser revelación, ya que parece superar el abismo que yace entre lo eterno y lo temporal, entre lo visible y lo invisible, y porque a Dios nos lo presenta como un hombre, al eterno como temporal, como uno de nosotros. Funda su pretensión de ser revelación en que ha introducido lo eterno en nuestro mundo: «A Dios nadie le vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18); apoyándonos en el texto griego, podríamos decir que se ha hecho «exégesis» de Dios[7]. Pe-

cional». En este contexto hay que señalar el extraño hecho de que desde hace un siglo, aproximadamente, la reflexión de la teología católica sobre el concepto de tradición tiende calladamente a identificar tradición y progreso, es decir, a interpretar la idea de tradición por la de progreso, ya que no concibe la tradición como el depósito fijo de los comienzos, sino como el dinamismo de la inteligencia de la fe que impulsa hacia adelante. Cf. J. Ratzinger, *Tradition*, en LTK X, 293-299; Id., *Kommentar zum Offenbarungskonstitution*, en LTK Ergänzungsband II, 498s y 515-528.

7. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, μονογενὴς θεὸς ἐξηγήσατο.

ro sigamos con nuestro idioma. El original nos autoriza a tomarlo de un modo absolutamente literal, es decir, que Jesucristo ha explicado a Dios, que lo ha sacado de sí mismo o, como dice más drásticamente la primera Carta de Juan, que lo ha expuesto a nuestra vista y a nuestro tacto, que aquel a quien nadie vio entra ahora en contacto histórico con nosotros [8].

A primera vista parece ser realmente el cénit de la revelación y de la explicación de Dios. El salto que hasta ahora nos llevaba a lo infinito parece haberse reducido a unas dimensiones al alcance del hombre, ya que basta con que demos un par de pasos hacia ese hombre de Palestina para encontrarnos con Dios.

Pero las cosas tienen una sorprendente doble cara: lo que a primera vista nos parecía la revelación más radical, lo que en cierto sentido siempre permanecerá revelación, *la* revelación, es a la vez el más extraordinario oscurecimiento y encubrimiento. Lo que nos pareció al principio que acercaba a Dios a nosotros, hasta el punto de que podíamos considerarlo prójimo nuestro, de que podíamos seguir sus huellas y medirlas formalmente, todo eso, en su sentido más profundo, es ahora el prerrequisito para la «muerte de Dios» que caracteriza irrevocablemente el curso de la historia y de las relaciones del hombre con Dios. Dios se ha acercado tanto a nosotros que hemos podido matarle, creyendo impedir así que fuese el Dios para nosotros.

Por eso estamos hoy algo desconcertados ante la revelación cristiana y ante ella nos preguntamos, sobre todo cuando estudiamos la religiosidad de Asia, si no hubiera sido mucho más sencillo creer en lo Eterno y Escondido y fiarse de él a conciencia; si no hubiese sido mejor que Dios nos hubiese dejado en una lejanía infinita; si no hubiese sido más realizable escuchar, separados de lo mundano y en tranquila contemplación, el misterio eternamente incomprensible que entregarnos al positivismo de la fe en una persona y asentar la salvación del hombre y del mundo sobre la cabeza de aguja de un punto casual. A un Dios reducido a un punto, ¿no debemos eliminarlo de una concepción del mundo que ha rebajado al hombre y su

8. Cf. 1 Jn 1, 1-3.

historia a un grano insignificante de arena en el todo que el mismo hombre, en los ingenuos años de su infancia, ha considerado como el centro del universo? ¿No ha llegado la hora de que el hombre, superada la infancia, despierte del sueño, se restriegue los ojos, rechace ese sueño tonto, por muy bonito que sea, y entre sin rodeos en ese potente conjunto en el que está inserta su vida que, al aceptar su insignificancia, adquirirá un nuevo sentido?

Sólo cuando exacerbamos así el problema y vemos que tras el escándalo, a primera vista secundario, entre lo «pasado» y lo «actual», está el escándalo más serio del «positivismo» cristiano, de la «circunscripción» de Dios a un punto de la historia, sólo entonces abordamos la cuestión de la fe cristiana en toda su profundidad, como debe hacerse hoy. ¿Es que podemos creer todavía? No, preguntémonos aún más radicalmente: ¿es que no debemos, es que no tenemos la obligación de despertarnos del sueño y de entrar en la realidad? El cristiano de hoy tiene que hacerse estas preguntas y no debe contentarse con comprobar que, a pesar de las amenazas y cambios, siempre hay a la mano una interpretación del cristianismo que no escandaliza absolutamente a nadie. Si un teólogo nos dice un día, por ejemplo, que la «resurrección de los muertos» sólo significa que el hombre tiene que construir el futuro día a día e infatigablemente, entonces hemos eliminado el escándalo. ¿Pero hemos sido fieles? ¿Acaso no se es desleal cuando se quiere mantener en pie el cristianismo a base de interpretaciones tan artificiales como algunas de las de ahora? Cuando nos sentimos impelidos a buscar refugio en esas interpretaciones, ¿no deberíamos confesar más bien que estamos a punto de agotarnos? ¿No tendríamos entonces que entrar sencillamente y sin neblina alguna en la realidad duradera? Digámoslo abiertamente: una interpretación del cristianismo que le deja tan vacío de realidad significa no ser sinceros ante las preguntas de los no-cristianos, cuyo «quizá no» nos acosa tan seriamente como quisiéramos que nuestro «quizá» cristiano les acosase a ellos.

Si intentamos aceptar los problemas de los demás –problemas que no se pueden ni reducir ni marginar en un tratado– como perpetua cuestionabilidad de nuestro propio ser, podremos afirmar enton-

ces con razón todo lo contrario, a saber, que surge aquí un contraproblema. Hoy somos propensos de antemano a aceptar como auténticamente real lo comprensible, lo «demostrable». ¿Pero podemos hacerlo? ¿No debemos estudiar más cuidadosamente qué es verdaderamente «lo real»? ¿Es sólo lo demostrado y demostrable? ¿O es que demostrar es un determinado modo de situarse ante la realidad que de ninguna manera abarca el todo y que conduce a una falsificación de la verdad y del ser humano, si lo tomamos como lo único decisivo? Al hacer estas preguntas, abandonamos la problemática específica de nuestro mundo actual y volvemos una vez más al dilema de lo «pasado» y de lo «actual». De todos modos, la problemática específica de nuestro hoy sigue ahí ante nosotros y vamos a intentar reconocer algo más claramente sus elementos esenciales.

4. *Los límites de la comprensión moderna de la realidad y el lugar de la fe*

Al hacer un resumen de los caminos del espíritu humano, a la luz de los actuales conocimientos históricos, observaremos que en los diversos periodos evolutivos del espíritu humano hay tres formas distintas de situarse ante la realidad: la orientación básica mágica, la metafísica y, por último, la científica (adviértase que el término «científico» que aquí empleamos está relacionado con las ciencias naturales). Cada una de estas orientaciones fundamentales tiene, a su modo, algo que ver con la fe, pero cada una, también a su modo, se opone a ella. Ninguna se defiende de ella, pero tampoco ninguna le es sencillamente neutral; todas pueden ayudarla, pero también todas pueden ponerle trabas. La limitación a los «fenómenos», a lo que se ve y a lo que se puede captar, es una nota característica de nuestra actitud fundamental y científica que condiciona necesariamente todo nuestro sentimiento existencial y nos asigna un lugar en lo real. Ya hemos dejado de buscar la cara oculta de las cosas, de sondear la esencia del ser. Creemos que es un trabajo inútil, pues nos parece que la profundidad del ser jamás la alcanzaremos. Nos hemos situa-

do en nuestra perspectiva, que es la de lo visible en el sentido más amplio, lo que podemos abarcar y medir. Los métodos de las ciencias naturales consisten justamente en que se reducen a lo que aparece. Eso nos basta. Nos permiten trabajar y crearnos así un mundo en el que podamos vivir como hombres. Con esto se ha ido formando poco a poco en la vida y en el pensamiento modernos un nuevo concepto de verdad y de realidad que, casi siempre inconscientemente, constituye el requisito indispensable de nuestro pensamiento, pero que sólo puede ser superado si se le somete al juicio crítico de la conciencia. La tarea del pensamiento no científico-natural será, pues, clara: pensar lo impensado y presentar a la conciencia la problemática humana de tal orientación.

a) *Primer estadio: nacimiento del historicismo*

Si queremos saber cómo se ha llegado a la postura que acabamos de describir, hemos de considerar previamente, si no me equivoco, otros dos estadios de la transformación espiritual. El primero es preparado por Descartes, pero recibe su configuración en Kant e, incluso antes que éste, aunque con un enfoque intelectual algo distinto, en el filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744). Éste fue pionero al formular una idea completamente nueva de la verdad y del conocimiento, y al acuñar, anticipándola atrevidamente, la fórmula típica del espíritu moderno sobre el problema de la verdad y de la realidad. A la ecuación escolástica «verum est ens» (el ser es la verdad), contrapone «verum quia factum». Esto significa que lo único que podemos reconocer como verdadero es lo que nosotros mismos hemos hecho. A mi juicio, esta fórmula señala el final de la vieja metafísica y el comienzo del auténtico y peculiar espíritu moderno. Ella representa, con precisión inimitable, la revolución que el pensamiento moderno supuso para todo lo anterior. Para la Antigüedad y la Edad Media el ser mismo es verdadero, es decir, se puede conocer porque lo ha hecho Dios, el entendimiento por antonomasia; pero lo ha hecho porque lo ha pensado. Para el *Creator Spiritus*, para el espíritu creador, pensar y hacer es lo mismo. Su pensar es su

crear. Para la Antigüedad y la Edad Media el ser es ser pensado, pensamiento del espíritu absoluto. Es decir: todo ser es idea, todo ser es pensamiento, *logos*, verdad [9]. Por consiguiente, el pensar humano es post-pensar del ser mismo, post-pensar de la idea que es el ser mismo. El hombre puede pensar porque su propio *logos*, su propia razón, es *logos* del único *logos*, pensamiento del pensador originario, del espíritu creador que impregna el ser.

Para los antiguos y medievales la obra humana es, por el contrario, algo contingente y efímero. El ser es idea y, por tanto, pensable, objeto del pensamiento y de la ciencia, que busca la sabiduría. Sin embargo, la obra del hombre es mezcla de *logos* y *no-logos*, mezcla que con el tiempo se pierde en el pasado. No permite una plena comprehensibilidad porque carece de actualidad, requisito de la contemplación, y porque le falta *logos*, inteligibilidad ininterrumpida. Por eso, la ciencia antigua y medieval creía que el saber de las cosas humanas era solamente *techne*, capacidad artesanal, no verdadero conocer ni, por tanto, verdadera ciencia. Por eso, en las universidades medievales, las artes eran sólo el preludio de la ciencia propiamente dicha que reflexiona sobre el ser. Esta tesis pervive todavía claramente en Descartes, al comienzo de la época moderna, por ejemplo, cuando niega expresamente a la historia el carácter de ciencia: por mucho que diga el historiador que conoce la historia de Roma, sabe menos de ella que cualquier cocinera romana; saber latín significa hablarlo igual de bien que las criadas de Cicerón. Unos cien años después, Vico cambió radicalmente el canon de verdad de la Edad Media, que aún seguía en vigor, logrando meterlo correctamente en la cabeza y dando así expresión al giro fundamental del espíritu moderno. Sólo ahora es cuando comienza la postura que da origen a la época «científica», en cuyo desarrollo seguimos inmersos [10].

9. Este enunciado es plenamente válido para el pensamiento cristiano, que con su idea de la *creatio ex nihilo* remite la materia a Dios. Para los antiguos, en cambio, la materia era lo a-lógico, el substrato mundano extraño a lo divino, que así señala los límites de la comprehensibilidad de lo real.

10. Para la cuestión histórica, cf. la síntesis de K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart [3]1953, 109-128, y la obra posterior de N. Schiffers, *Anfragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968.

Vamos a reflexionar un poco más sobre esto, ya que es importante para nuestro problema. Descartes creyó que la única verdadera certeza era la formal, la de la razón, purificada de las inseguridades de lo positivo. Se anuncia el paso a la Edad Moderna cuando la certeza matemática se convierte en modelo de la certeza de la razón, cuando la matemática pasa a ser la forma primaria del pensar racional [11]. Mientras que aquí, el que quiera seguridad no podrá aún prescindir de los hechos, Vico propone justamente la tesis contraria. Siguiendo formalmente a Aristóteles, dice que el saber real consiste en saber las causas de las cosas. Conozco una cosa si conozco su causa; si conozco el fundamento, conozco lo que en él se funda. Sin embargo, de estas cosas se saca y se formula una conclusión nueva: si el conocer real implica el conocimiento de las causas, entonces sólo podemos conocer verdaderamente *lo* que nosotros mismos hemos hecho, ya que sólo nosotros nos conocemos a nosotros mismos. La identidad entre la verdad y el ser queda suplantada por la identidad entre la verdad y la facticidad; puede conocerse solamente el «hecho», lo que nosotros mismos hemos hecho. La tarea y posibilidad del espíritu humano no es la de reflexionar sobre el ser, sino sobre el hecho, lo realizado, sobre el mundo exclusivo de los hombres, que es lo único que nosotros podemos comprender verdaderamente. El hombre no ha creado el cosmos, por eso no puede comprenderlo en su profundidad más íntima. El conocer pleno y demostrable sólo está a su alcance en las ficciones matemáticas y en lo concerniente a la historia, que es el ámbito de la actividad humana y, por tanto, de lo comprensible. En medio del océano de la duda, que amenaza a la humanidad después de la caída de la vieja metafísica al comienzo de la época moderna, se redescubre en el hecho la tierra firme sobre la que el hombre puede intentar construirse una existencia nueva. Comienza el dominio del hecho, es decir, la radical conversión del hombre hacia su propia obra como lo único que puede conocer.

A esto va unida la transmutación de todos los valores, transmutación que convierte a la historia subsiguiente en un tiempo real-

11. Cf. N. Schiffers, *ibid.*

mente «nuevo», opuesto al antiguo. La historia, a la que antes se despreció y consideró como acientífica, se convierte, junto con las matemáticas, en la única ciencia verdadera. Estudiar el sentido del ser, que antes parecía lo único digno para un espíritu libre, se considera ahora una tarea ociosa e inútil que no puede desembocar en un conocer propiamente dicho. En las universidades dominan ahora las matemáticas y la historia, la historia que incluye en sí todo el mundo de las ciencias y las transforma radicalmente. Con Hegel, y aunque de modo diverso también con Comte, la filosofía pasa a ser una cuestión de la historia en la que el ser mismo ha de comprenderse como proceso histórico. En F. Ch. Baur la teología se hace historia, en su investigación utiliza métodos estrictamente históricos, estudia lo que aconteció en el pasado y cree llegar así a su raíz más profunda. La economía nacional se estudia en Marx desde una perspectiva histórica y la tendencia histórica afecta también a las ciencias naturales en general: según Darwin, el sistema de lo vivo es una historia de la vida. A la idea de que las cosas siguen tal y como fueron creadas, la sustituye Darwin con la idea del origen: las cosas proceden unas de otras y se remiten unas a otras [12].

El mundo ya no es, pues, el sólido edificio del ser, sino un proceso cuya evolución continua es el movimiento del ser mismo. Esto significa que el mundo sólo se puede conocer como algo hecho por el hombre. El hombre ya no es capaz de contemplarse a sí mismo, porque de nuevo está en el plano del hecho, en el que no puede reconocerse más que como un producto de antiquísimas evoluciones. Se crea así una situación muy curiosa. Cuando surge un antropocentrismo radical, el hombre sólo puede conocer su propia obra, y tiene que aprender a considerarse como algo que ha aparecido casualmente, como puro «hecho». El cielo, del que parecía proceder, se le desploma; la tierra de los hechos sigue a su alcance, pero tiene que excavarla para descifrar la fatigosa historia de su devenir.

12. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 38. Sobre la transformación que se lleva a cabo a mediados del siglo XIX, cf. el instructivo estudio de J. Dörmann, *War J. J. Bachofen Evolutionist?*: Anthropos 60 (1965) 1-48.

b) *Segundo estadio: el paso al pensar técnico*

Verum quia factum: este programa, que convierte a la historia en el lugar de la verdad de los hombres, es por sí solo insuficiente. Únicamente fue plenamente efectivo cuando se unió a otro motivo formulado por Karl Marx, unos cien años después, con una expresión que se ha hecho clásica: «Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar diversamente el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». En el lenguaje de la tradición filosófica, esta máxima significa que en lugar del *verum quia factum* –sólo es cognoscible y portador de verdad lo que el hombre ha hecho y puede considerar– se impone ya un nuevo programa: *verum quia faciendum*, es decir, de aquí en adelante la verdad es la factibilidad. Esto es, podemos afirmar que la verdad con la que el hombre tiene que ver no es ni la verdad del ser ni, a fin de cuentas, la verdad de sus acciones, sino la verdad de la transformación y configuración del mundo; una verdad, pues, que remite al futuro y a la acción.

Verum quia faciendum. Esto quiere decir que desde mediados del siglo XIX comenzó a diluirse progresivamente, por causa del *faciendum*, de lo factible, el predominio del *factum*, y también que la *techne* suplanta a la historia, que primaba hasta entonces. Pues cuanto más transita el hombre por el camino que le lleva a concentrarse en el *factum* y a buscar la certeza en él, tanto más se va dando cuenta de que el *factum*, la obra de sus manos, se le escapa. La demostrabilidad que persigue el historiador, y que en los comienzos del siglo XIX se presentó como la gran victoria de la historia sobre la especulación, siempre implica algo problemático: el momento de la reconstrucción, de la explicación y de la ambigüedad; por eso al comienzo del siglo XX la historia sufre una crisis, y el historicismo, con su orgullosa pretensión de saber, se vuelve problemático. Cada vez se ve más claro que no existe ni el puro hecho ni su inconmovible seguridad, que en el *factum* siempre están contenidas tanto la interpretación como su ambigüedad. Cada día es más difícil ocultar que todavía no se tiene la certeza que la investigación de los hechos prometió a quienes rechazaban la especulación.

Por eso, cada día se fortaleció más la convicción de que el hombre, a fin de cuentas, sólo puede conocer lo que se puede repetir, lo que, en el experimento aparece una y otra vez ante nuestros ojos. Todo aquello a lo que sólo tiene acceso por testimonios secundarios es puro pasado, no puede conocerlo por muchas que sean las pruebas. Lo único que da verdadera seguridad es el método científico nacido, a guisa de experimento repetible, de la unión de las matemáticas (¡Descartes!) y del interés por la factibilidad. Del matrimonio del pensar matemático con el pensar factible nace el estado espiritual del hombre moderno, determinado por las ciencias naturales, que por eso, en cuanto factibilidad, significa inclinación a la realidad [13]. El *factum* ha dado lugar al *faciendum*, lo hecho ha originado lo factible, lo repetible, lo comprobable. Se llega así al primado de lo factible sobre lo hecho, porque ¿qué es en realidad lo que puede hacer el hombre con lo simplemente sucedido? No puede encontrar ahí su sentido, no puede convertirse en guardián del museo de su propio pasado, si quiere dominar su presente.

Como antes la historia, también ahora la *techne* deja de ser un estadio inferior del desarrollo espiritual de la humanidad, aun cuando siempre despida cierto tufillo a barbarie para una conciencia orientada decididamente hacia las ciencias del espíritu. Debido a la situación espiritual general, ha cambiado radicalmente el panorama: la *techne* no queda confinada por mucho tiempo en los sótanos de las ciencias, o mejor dicho, el sótano se ha convertido en lo realmente decisivo, quedando la parte superior del edificio solamente como residencia para estudiantes aristócratas. La *techne* se convierte en la auténtica posibilidad y en el auténtico deber del hombre. Lo que antes estaba abajo, ahora está arriba de todo.

Con esto, la perspectiva cambia una vez más. En la Antigüedad y en la Edad Media el hombre estaba orientado hacia lo eterno; tras un breve reinado del historicismo, al pasado; ahora, la factibilidad, lo *faciendum* lo orienta hacia el futuro que él mismo pueda

13. Cf. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958, especialmente 15-78.

crear. Antes, cuando los conocimientos sobre la historia de los orígenes le llevaron a afirmar, resignadamente, que, partiendo de su pasado, no era sino tierra, puro azar de la evolución, estaba desilusionado y hasta parecía degradado; pero todo esto ya no le molesta porque ahora, proceda de donde proceda, puede encarar decididamente su futuro para hacer de sí mismo lo que quiera; ya no le parece imposible hacerse Dios, que ahora se presenta sólo como *faciendum*, como el factible, como el factible del final, y no como *logos*, como inteligencia del principio. Por lo demás, todo eso se manifiesta ya actualmente de forma muy concreta en la problemática antropológica. Mucho más importante que la doctrina de los orígenes, que prácticamente queda ya atrás como algo evidente, es la cibernética, la posibilidad de diseñar el nuevo hombre que se va a crear, de tal manera que, incluso teológicamente, el hecho de que el hombre pueda ser manipulado por su propio plan supone un problema mucho más serio que el del pasado humano, aunque ambos son inseparables y se condicionan mutuamente: la reducción del hombre a un *factum* es el requisito para comprenderlo como un *faciendum* que le conducirá espontáneamente a un nuevo futuro.

c) *El problema del lugar de la fe*

Con este segundo paso del espíritu moderno, con el paso a la factibilidad, se va a pique el primer intento de la teología de dar respuesta a las nuevas circunstancias. La teología había querido afrontar la problemática del historicismo, de su reducción de la verdad al *factum*, construyendo la misma fe como historia. A primera vista, con este cambio podía darse por contenta. Al fin y al cabo el contenido de la fe cristiana es esencialmente histórico y las expresiones bíblicas no son metafísicas, sino que tienen un carácter fáctico. La teología sólo podía estar aparentemente de acuerdo si la hora de la metafísica era suplantada por la de la historia; sólo así llegaría su hora. Y quizá podría también contabilizar en su haber la nueva evolución como resultado de sus propios principios.

El subsiguiente destronamiento de la historia por la *techne* ahogó rápidamente estas esperanzas. De ahí que nos agobie ahora otra idea: uno se siente tentado de avecindar la fe no en el campo del *factum*, sino en el del *faciendum*, y de interpretarla por medio de una «teología política», como instrumento para transformar el mundo [14]. A mi modo de ver, en la situación actual con eso sólo se repetiría lo que ya emprendió el pensar histórico-salvífico en la época del historicismo. Observamos que en el mundo se ha impuesto la perspectiva de lo factible y respondemos situando la fe en ese plano. No quiero calificar estos dos intentos de solución sin sentido. De ningún modo, no sería justo. Lo que tanto uno como otro permiten aflorar es más bien lo que en otras épocas pasó más o menos inadvertido. La fe cristiana tiene realmente que ver con el *factum*, vive de un modo muy peculiar en el plano de la historia, y no es pura casualidad que tanto el historicismo como la historia hayan crecido justamente en el ámbito de la fe cristiana. La fe participa también, sin duda alguna, en la transformación del mundo, en su configuración, en su oposición a la indolencia de las instituciones humanas y de lo que de ahí saca partido. Digamos una vez más que difícilmente puede considerarse como casualidad el que la comprensión del mundo como factibilidad creciera dentro de las tradiciones judeo-cristianas y el que Marx la pensase y formulase inspirado por ellas aunque en oposición a las mismas. Por eso, no hemos de negar que en ambos casos sale a la luz algo de la fe cristiana que antes permanecía muchas veces oculto. La fe cristiana está decisivamente comprometida con las fuerzas motrices de la época moderna. La hora histórica actual nos brinda la oportunidad de comprender de forma totalmente nueva, partiendo de ella, la estructura de la fe en el *factum* y el *faciendum*. Corresponde a la teología tomar en serio esta exigencia y esta posibilidad, y hallar los periodos oscuros y aciagos del pasado para superarlos.

14. Véase la obra de H. Cox, *La ciudad secular*; piénsese también en la moderna «teología de la revolución». Cf. T. Rendtorff-H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialen*, Frankfurt 1968. En esta dirección apunta también J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca [6]1999, y J. B. Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970.

Pero no hagamos juicios demasiado rápidos. Quien crea que los intentos antes mencionados se excluyen mutuamente, quien coloque la fe en el plano del *factum* o en el del *faciendum*, no descubrirá jamás el significado de la frase «yo creo» –credo– cuando la pronuncia un ser humano. Ya que, quien así se expresa, por de pronto no idea un programa de activa transformación del mundo ni se asocia a una cadena de acontecimientos históricos. A modo de ensayo, y para poner de relieve lo más característico, diría yo que el acontecimiento de la fe no pertenece a la relación saber-hacer, tan específica del ámbito espiritual del pensar factible; el acontecimiento de la fe se expresa mejor con la relación permanecer-comprender. A mi juicio, se ponen así de manifiesto dos concepciones generales y posibilidades del ser humano, que no carecen de relación entre sí, pero que ciertamente se distinguen.

5. *La fe como permanecer y comprender*

Una vez que he contrapuesto los conceptos permanecer-comprender a saber-hacer, voy a referirme a un texto bíblico fundamental sobre la fe, que es imposible traducir, pero cuyo sentido profundo trató Lutero de expresar en esta frase: «Si no creéis, no permaneceréis». Literalmente, podríamos traducirla así: «Si no creéis (si no os apoyáis en Yahvé), no tendréis apoyo» (Is 7, 9). Una *única* raíz, *'mn* (amén), tiene un cúmulo de significados que se entremezclan y diferencian, y que dan a esta frase la sutil grandiosidad que posee. La raíz *'mn* expresa la idea de verdad, solidez, firmeza, suelo, pero también indica confiar, confiarse, abandonarse a algo, creer. La fe es como un sujetarse a Dios, en quien el hombre tiene un firme apoyo para toda su vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios.

La versión griega del Antiguo Testamento –llamada de los Setenta– ha traducido esa frase en el contexto griego tanto desde el punto de vista lingüístico como conceptual, al redactarla así: «Si no

creéis, no comprendéis». Se ha dicho muchas veces que en esta traducción opera ya el típico proceso de helenización, eliminando lo originalmente bíblico. La fe se intelectualiza. En vez de expresar la permanencia en el sólido fundamento de la palabra fidedigna de Dios, indica comprensión y entendimiento, situándose en un plano completamente distinto que no le corresponde en absoluto. En esta afirmación puede haber parte de verdad. Sin embargo, yo creo que, aunque con distintas palabras, en líneas generales se ha conservado lo decisivo. Permanecer, que en hebreo especifica el contenido de la fe, tiene algo que ver con comprender. Sobre ello reflexionaremos un poco más adelante. Mientras tanto, sigamos el hilo de lo que venimos diciendo: la fe se sitúa en un plano completamente distinto del hacer y de la factibilidad; es esencialmente confiarse a lo que no se ha hecho a sí mismo, a lo no factible, a lo que sostiene y posibilita nuestro hacer. Esto significa, además, que la fe no aparece ni aparecerá en el plano del saber de la factibilidad, en el plano del *verum quia factum seu faciendum*; todo intento de «ponerla sobre la mesa», de querer probarla en el sentido del saber factible, fracasará necesariamente. No se puede hallar en la estructura de esa forma de saber, y quien así la ponga sobre la mesa, tiene una idea falsa de ella. El penetrante «quizá» con que la fe cuestiona al hombre de todo tiempo y lugar, no alude a la inseguridad *dentro del* saber factible, sino que es poner en tela de juicio lo absoluto de ese ámbito, es su relativización como *único* plano del ser humano y del ser en general, que sólo puede ser algo penúltimo. Es decir, nuestras reflexiones nos han llevado a un punto que nos permite afirmar que, ante la realidad, el hombre puede adoptar *dos* actitudes básicas, totalmente distintas, porque se sitúan en planos absolutamente distintos.

Recordemos la contraposición que establece Martin Heidegger al hablar de la dualidad entre el pensamiento matemático y el pensamiento conceptual. Ambas formas de pensar son legítimas y necesarias, pero justamente por ello ninguna puede disolverse en la otra. Deben existir las dos: el pensar matemático, que tiene que ver con la factibilidad, y el pensar conceptual, que se pregunta por el sentido. No creemos que el filósofo de Friburgo se equivoque totalmente

cuando manifiesta su temor de que, en un momento en que el pensamiento matemático triunfa por doquier, el hombre se vea amenazado, quizá más que antes, por la falta de ideas, por la renuncia a pensar. Por ejemplo, en el siglo XIII, un gran teólogo franciscano como san Buenaventura echaba en cara a sus colegas de la facultad de París que habían aprendido a medir el mundo, pero que habían olvidado cómo medirse a sí mismos. Es decir, podemos afirmar que la fe, en el sentido del credo, no es una forma imperfecta de saber, una opinión que el hombre puede o debe remover con el saber factible. Es más bien, y esencialmente, una forma de actitud espiritual, que existe como propia y autónoma junto al saber factible, pero que no se refiere a él ni de él se deduce. Pues la fe no está subordinada ni a lo factible ni a lo hecho, aunque tenga algo que ver con ambos, sino al ámbito de las grandes decisiones a cuya responsabilidad no puede sustraerse el hombre y que, en rigor, sólo se pueden realizar de *una* forma. A esta forma la llamamos fe. Me parece ineludible ver con absoluta claridad cómo cada hombre tiene que tomar postura de algún modo en el terreno de las decisiones fundamentales; y esto sólo puede hacerse en forma de fe. Hay un terreno en el que no cabe otra respuesta que la de la fe, a la que nadie puede sustraerse. Todo ser humano tiene que «creer» de algún modo.

El marxismo, sin embargo, ha sido quien ha hecho el mayor esfuerzo hasta ahora para subordinar la actitud de fe a la del saber factible, ya que aquí el *faciendum*, el futuro que se crea a sí mismo, representa a la vez el sentido del hombre, de tal forma que la aportación de sentido que se realiza en la fe o que ella asume, parece transferirse al plano de lo factible. Llegamos así, sin duda alguna, a la última consecuencia del pensar moderno; a primera vista parece afortunada la idea de incluir por completo el sentido del hombre en lo factible, más aún, de identificarlo con él. Pero al estudiarla más a fondo, vemos que el marxismo tampoco ha logrado la cuadratura del círculo. Porque no puede hacer que lo factible se perciba como sentido, sino sólo prometer que es así y que la fe sea la que decida. Lo que hace tan atractiva y accesible la fe marxista es esa impresión de armonía con el saber factible que pone de manifiesto.

Después de esta breve digresión, volvamos a nuestro problema, que podemos sintetizar en esta cortísima pregunta: ¿qué es propiamente la fe? Y nuestra respuesta es: la fe es la forma de situarse firmemente el hombre ante toda la realidad, forma que no se reduce al saber ni que el saber puede medir; es la orientación sin la que el hombre sería un apátrida, la orientación que precede a todo cálculo y a toda acción humana, y sin la que le sería imposible calcular y actuar, porque eso sólo puede hacerlo en virtud de un sentido que lo sostiene. De hecho, el hombre no sólo vive del pan de lo factible; como *hombre*, y en lo más propio de su ser humano, vive de la palabra, del amor, del sentido. El sentido es el pan de que se alimenta el hombre en lo más íntimo de su ser. Huérfano de palabra, de sentido y de amor cae en el «ya no vale la pena vivir», aunque viva en medio de un confort extraordinario. ¿Hay alguien que no sepa lo mucho que esta situación del «ya no vale la pena vivir» se puede dar aun cuando por fuera reine la opulencia? Pero el sentido no viene del saber. Quererlo conseguir a base del saber demostrable de la factibilidad, sería tan absurdo como la pretensión de Münchhausen, que quería salir del estanque tirándose de los pelos. Creo que lo absurdo de esta historia pone claramente de manifiesto cuál es la situación del hombre de hoy. Del estanque de la inseguridad, del no-poder-más, no se sale espontáneamente, ni nos sacamos nosotros mismos con una cadena de conclusiones lógicas, como haría Descartes con su *cogito ergo sum*. El sentido que se ha hecho a sí mismo no es al final sentido. El sentido, es decir, el suelo en que nuestra existencia puede permanecer y vivir, no se puede construir, sólo se puede recibir.

Hemos partido de un análisis general de la actitud de fe y ahora llegamos sin solución de continuidad a la forma cristiana de fe. Creer cristianamente significa confiarse al sentido que me sostiene a mí y al mundo, considerarlo como el fundamento firme sobre el que puedo permanecer sin miedo alguno. Hablando más tradicionalmente, podríamos decir que creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que todo lo sostiene y lo soporta. Significa afirmar que el sentido que nosotros

no podemos construir, que sólo nos es dado recibir, se nos ha regalado, de manera que lo único que tenemos que hacer es aceptarlo y fiarnos de él. Según eso, la fe cristiana es optar a favor de que lo recibido precede al hacer. Eso no quiere decir que se desprecie el hacer o que se le considere superfluo. Sólo porque hemos recibido, podemos «hacer». La fe cristiana significa también, como hemos dicho, considerar lo invisible como más real que lo visible. Es afirmar la supremacía de lo invisible como lo propiamente real, lo cual nos sostiene y autoriza a situarnos relajados y tranquilos ante lo visible, respondiendo ante lo invisible como verdadero fundamento de todas las cosas.

Por eso, no puede negarse que la fe cristiana constituya una doble afrenta a la actitud predominante hoy en el mundo. Como positivismo y fenomenologismo, nos invita a limitarnos a lo «visible», a lo «aparente» en el más amplio sentido de la palabra; nos invita a extender la actitud metódica fundamental, a la que las ciencias naturales deben sus resultados, a la totalidad de nuestra relación con la realidad. Y como *techne* nos exige de nuevo confiar en lo factible, esperando que sea el suelo que nos soporte. El primado de lo invisible sobre lo visible, del recibir sobre el hacer, discurre en sentido totalmente opuesto a esa situación fundamental. Por eso es hoy tan difícil dar el salto a la confianza en lo invisible. Y con todo, la libertad del hacer y la de aceptar lo visible por la investigación metódica se hacen posibles por el carácter provisional que la fe cristiana otorga a ambos y por la jerarquía que así se inicia.

6. *La razón de la fe*

Quien reflexione sobre esto, pronto se dará cuenta de que la primera y la última palabra del credo –«creo» y «amén»– se entrelazan entre sí, abarcan todos las demás enunciados y constituyen el contexto de todo lo que hay entre ellas. La doble resonancia de «creo» y «amén» muestra el sentido del todo, el movimiento espiritual que nos ocupa. Ya hemos dicho que el término «amén» viene de la mis-

ma raíz de la que se deriva «fe». «Amén» expresa a su manera lo que significa creer: permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo haya hecho y lo haya examinado, sino justamente porque no lo he hecho ni puedo examinarlo. Expresa la entrega de sí mismo a lo que nosotros no podemos ni tenemos que hacer, la entrega de sí mismo al fundamento del mundo como sentido que me ofrece antes que nada la libertad del hacer.

Esto no significa que lo que aquí sucede sea ponerse a ojos cerrados en manos de lo irracional. Al contrario, es acercarse al «logos», a la *ratio*, al sentido y por tanto a la verdad misma, ya que el fundamento en el que se apoya el hombre no puede ni debe ser, a fin de cuentas, más que la verdad. Llegamos de este modo a un punto en el que por lo menos sospechamos una última antítesis entre la fe y el saber de lo factible. Ya hemos visto que el saber de lo factible ha de ser necesariamente positivista, porque así lo ha querido; tiene que limitarse al dato, a lo mensurable. La consecuencia es clara: no busca la verdad. Consigue sus objetivos renunciando a la cuestión de la verdad en sí misma y quedándose en la «exactitud» y en la «coherencia» del sistema, cuyos planes hipotéticos deben conservarse en el experimento. El saber factible no se pregunta, digámoslo una vez más, cómo son las cosas *en sí* y para sí, sino cuál es la función que tienen *para nosotros*. El paso al saber factible se da cuando el ser ya no se considera en sí mismo, sino en función de nuestra obra. Esto supone que, al dejar de preguntarse por la cuestión del ser y al transmutarse en el *factum* y *faciendum*, se cambia totalmente el concepto de verdad. La verdad del ser en sí no es ya lo que importa, sino la utilidad de las cosas para nosotros, que se confirma en la exactitud de los resultados. Es obvio e incontestable que sólo esta exactitud se nos brinda como posibilidad de cálculo, mientras que la verdad del ser mismo escapa al saber como cálculo.

La actitud cristiana de confiar se expresa en la palabra «amén», que también significa fidelidad, firmeza, fundamento sólido, permanecer, verdad, palabras que mantienen una relación entre sí. Pues bien, eso significa que sólo la verdad sostiene al hombre y puede darle sentido. Sólo la verdad es el fundamento adecuado de la perma-

nencia del hombre. Por eso, el acto de fe cristiana incluye esencialmente la convicción de que el fundamento que da sentido, el «logos» en el que nos mantenemos, en cuanto sentido es también verdad [15]. Un sentido que no fuese verdad, sería un sin-sentido. La inseparabilidad de sentido, inteligencia, fundamento y verdad, expresada tanto en la palabra hebrea «amén» como en la griega «logos», supone toda una concepción del mundo. En la inseparabilidad de inteligencia, fundamento y verdad, y en cómo estas palabras expresan inimitablemente la fe, se muestra la red de coordenadas en las que la fe cristiana considera al mundo y se sitúa ente él.

Esto supone también que la fe no es, en principio y por esencia, un cúmulo de paradojas incomprensibles. Supone que también es un abuso recurrir al misterio, como a menudo sucede, como pretexto para renunciar a comprender. Cuando la teología dice estos disparates y cuando pretende, no sólo justificarse, sino canonizarse acudiendo al misterio, es que desconoce qué es lo que hay realmente tras la palabra «misterio», que no es desde luego destruir el conocimiento, sino posibilitar la fe *como* comprensión. Esto es, decimos que la fe no es saber en el sentido de saber factible y de su forma de previsibilidad. Esto jamás podrá ser así, y la fe hará el ridículo si quiere adoptar esas formas. Pero también cabe decir lo contrario, que el saber factible y previsible sobre el ser se limita esencialmente a lo aparente y funcional, y que no es el camino para ir al encuentro de la verdad, a la que ha renunciado por su propio método. La forma con que el hombre entra en contacto con la verdad del ser no es la forma del *saber*, sino la del *comprender*: comprender el sentido al que uno se ha entregado. Y podemos añadir que sólo en la permanencia es posible la comprensión, no fuera de ella. Una cosa no sucede sin la otra, ya que comprender significa asir y entender el sentido que se ha recibido como *fundamento*, como *sentido*. Creo que éste es el significado exacto de lo que llamamos comprender: captar el fundamento sobre el que nos mantenemos como sentido y como verdad; reconocer que el *fundamento* significa *sentido*.

15. La palabra griega *logos*, en su acepción más amplia, corresponde de algún modo a la raíz hebrea *'mn* («amén») y significa palabra, sentido, razón, verdad.

Si esto es así, la comprensión no sólo no se contrapone a la fe, sino que constituye su auténtico contenido. Ya que el saber de lo funcional del mundo, cosa que nos brinda el pensamiento técnico-científico-natural, no aporta ninguna comprensión del mundo ni del ser. La comprensión nace exclusivamente de la fe. Por eso, una tarea primordial de la fe cristiana es la teología, discurso comprensible, lógico (*rationale*, racional-inteligible) de Dios. Aquí radica el derecho inamovible de lo griego en lo cristiano. Estoy plenamente convencido de que no fue pura casualidad el que el mensaje cristiano, en su primera configuración, entrase en el mundo griego y que ahí se mezclase con el problema de la comprensión, de la verdad [16]. La fe y la comprensión van tan parejas como la fe y la permanencia, porque permanecer y comprender son inseparables. La traducción griega del pasaje de Isaías sobre la fe y la permanencia descubre una dimensión imprescindible de lo bíblico, si no quiere caer en lo fanático y sectario.

Por otra parte, es propio de la inteligencia superar cada día más nuestra *comprensión* hasta llegar al conocimiento de nuestro ser comprehendidos. Pero si entender es comprender nuestro ser comprehendidos, esto significa que todavía no podemos comprenhenderlo; sólo tiene sentido para nosotros cuando *nos* comprehende. En *este* sentido podemos hablar con rigor del misterio como fundamento que nos precede, que siempre nos supera, que nunca podemos alcanzar ni superar. Pero precisamente en el ser comprehendidos por lo que no puede ser comprendido está la responsabilidad de la comprensión, sin la que la fe sería cosa despreciable y quedaría destruida.

16. A este respecto citemos la significativa perícopa de Hech 16, 6-10, donde se nos dice que el Espíritu Santo prohibió a Pablo predicar en Asia, y el Espíritu de Jesús no le permitió dirigirse a Bitinia. Después se narra la visión de Pablo en la que un macedonio le dice: «Pasa a Macedonia y ayúdanos». Este texto quiere presentarnos, desde una perspectiva «histórico-teológica», la predicación del mensaje en Europa, «a los griegos», como un deber impuesto por Dios. Cf. E. Peterson, *La Iglesia: Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 193-201.

7. *«Creo en ti»*

Todavía no hemos hablado del rasgo más fundamental de la fe cristiana: su carácter personal. La fe cristiana es mucho más que una opción a favor del fundamento espiritual del mundo. Su enunciado clave no dice «creo en algo», sino «creo en ti» [17]. Es encuentro con el hombre Jesús y en ese encuentro experimenta el sentido del mundo como persona. En su vivir por el Padre, en el carácter inmediato y vigoroso de su unión suplicante y contemplativa con el Padre, es Jesús el testigo de Dios, por quien lo intangible se hace tangible, por quien lo lejano se hace cercano. Más aún, no es un puro y simple testigo, al que creemos lo que ha visto en una existencia en la que ha llegado a alcanzar la profundidad de toda la verdad. No. Es la presencia de lo eterno en este mundo. En su vida, en la entrega sin reservas de su ser a los hombres, se hace presente el sentido del mundo, se nos brinda como amor que también me ama a mí y que hace que valga la pena vivir la vida con el don incomprensible de un amor que no está amenazado por ningún pasado ni por ningún ofuscamiento egoísta. El sentido del mundo es el tú, ese tú que no es un problema que hay que resolver, sino el fundamento de todo; fundamento que no necesita a su vez de ningún otro fundamento.

La fe es, pues, encontrar un tú que me sostiene y que, en medio de todas las carencias y de la última y definitiva carencia que comporta el encuentro humano, regala la promesa de un amor indestructible que no sólo ansía la eternidad sino que la otorga. La fe cristiana vive de que no existe el puro entendimiento, sino el entendimiento que me conoce y que me ama; de que puedo confiarme a él con la seguridad de un niño que en el tú de su madre ve resueltos todos sus problemas. Por eso la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma cosa, y todos los contenidos en torno a los cuales gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del «yo creo en ti», del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret.

17. Cf. H. Fries, *Glauben-Wissen*, Berlin 1960, especialmente 84-95; J. Mouroux, *Creo en ti*, Flors, Barcelona 1964; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959.

Como hemos visto anteriormente, esto no nos libra de pensar. ¿Eres tú de verdad el que ha de venir?: esto es lo que, en un momento oscuro y angustioso, preguntó Juan el Bautista, es decir, el profeta que mandó a sus discípulos a Jesús de Nazaret, el profeta que dijo de él que era el más grande, el que sólo podía ayudar a preparar los caminos del Señor. ¿Eres tú el profeta? ¿Lo eres realmente? El creyente vivirá siempre en esa oscuridad que crea a su alrededor, como prisión de la que no puede huir, la oposición del que no cree. La indiferencia del mundo, que sigue adelante como si nada hubiera sucedido, parece ser sólo una burla de sus esperanzas. ¿Lo eres realmente? A hacernos estas preguntas nos obliga la honradez del pensamiento y la responsabilidad de la razón, y también la ley interna del amor que quisiera conocer más y más a aquel a quien ha dado su sí para poder amarle más y más. ¿Lo eres realmente? Todas las reflexiones de este libro tienen que ver con esta pregunta y giran en torno a la forma fundamental de la confesión: yo creo en ti, Jesús de Nazaret, como sentido («Logos») del mundo y de mi vida.

2

La forma eclesial de la fe

1. *Notas sobre la historia y estructura de la confesión apostólica de fe*[1]

Las páginas anteriores se han ocupado del problema formal, y solamente de él: ¿qué es la fe? ¿Cómo se plantea en el mundo del pensamiento moderno? ¿Dónde puede ejercer una función? Sobre el contenido de la fe quedan aún muchas y serias cuestiones pendientes, pero quizá el todo en cuanto tal se haya quedado un poco descolorido y descafeinado. La respuesta a esos problemas sólo nos la puede dar una ojeada a la forma concreta de la fe cristiana. Es lo que vamos a hacer a continuación, siguiendo el hilo de la llamada profesión de fe apostólica. Pero antes me parece oportuno ofrecer algunas notas sobre su origen y estructura, que a mi modo de ver explican el porqué de este proceder. La forma de nuestra profesión se elaboró en los siglos II y III, en conexión con el rito bautismal. Por su origen local es un texto romano, pero su origen interno es el culto divino, más en concreto la administración del bautismo. Ésta, a su vez, se refiere, en su forma fundamental, a las palabras del Resucitado, relatadas en Mt 28, 19: «Id y haced discípulos de todos los pueblos,

1. La obra de F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* I, 1894; II, 1900 (reimpresión Darmstadt 1962), es la obra más importante en esta materia. En adelante, lo citaremos Kattenbusch. Cf. también la importante obra de J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen-âge* I, Paris ²1949; un resumen lo ofrece J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980; cf. también W. Trillhaas, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Geschichte, Text, Auslegung*, Witten 1953; las patrologías de B. Altaner, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid ⁵1962, y J. Quasten, *Patrología*, BAC, Madrid 1961, ofrecen una pequeña síntesis y una amplia bibliografía. Cf. igualmente J. N. D. Kelly, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, en LTK I, 760s.

bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Por eso, al bautizando se le hacen tres preguntas: «¿Crees en Dios Padre todopoderoso? ¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios...? ¿Crees en el Espíritu Santo...?» [2]. A las tres preguntas responde el bautizando con «credo» –creo–; después se le sumerge en el agua. La forma primitiva de la profesión de fe es, pues, un triple diálogo, pregunta y respuesta, y tiene lugar en el rito bautismal.

Probablemente, ya en el transcurso de los siglos II y sobre todo en el siglo III la triple fórmula, tomada simplemente de Mateo 28, se amplió en su parte central, es decir, en la cuestión cristológica. Se trata aquí de lo diferencial cristiano y por eso se siente con derecho a añadir, dentro de esta cuestión, una pequeña suma de todo lo que Cristo significa para los cristianos; asimismo, la tercera cuestión, la confesión de fe en el Espíritu Santo, se explica y amplía como confesión en el presente y en el futuro de lo cristiano. En el siglo IV nos encontramos con un texto seguido, liberado del esquema pregunta-respuesta. Es probable que el texto se recitara aún en griego, porque surge en el siglo III y, además, porque en el siglo IV se traduce al latín con fines litúrgicos. Pronto hubo una traducción latina, también en el siglo IV. Gracias a la preeminencia que la Iglesia de Roma había logrado en todo el Occidente, la profesión bautismal de fe de la ciudad de Roma (llamada *symbolum*, símbolo) se extendió a todo el ámbito de habla latina. Hubo al principio una serie de pequeñas modificaciones del texto, hasta que por fin Carlomagno reconoció para su reino un texto que –sobre la base del antiguo texto romano– había recibido en Francia su forma definitiva. En Roma, este texto unitario se aceptó en el siglo IX. Hacia el siglo V, y quizás ya en el IV, nace la leyenda sobre el origen apostólico del texto, y pronto (todavía en el siglo V) se concreta esta leyenda diciendo que cada uno de los doce artículos en que se divide el credo procedían de uno de los doce apóstoles.

En Oriente no se conocía el símbolo de la ciudad de Roma. Para los representantes de Roma constituyó una sorpresa no pequeña

2. Cf., por ejemplo, el texto del *Sacramentarium Gelasianum*, (ed. Wilson) 86, citado en Kattenbusch II, 485, y el texto de la *Traditio apostolica* de Hipólito (ed. Botte), Münster ²1963, 48s.

ver en el concilio para la unión de Florencia, en el siglo XV, que los griegos no rezaban el símbolo que supuestamente procedía de los apóstoles. En Oriente no había un símbolo unitario, ya que allí ninguna iglesia particular alcanzó una posición tan privilegiada como la de Roma en cuanto única «sede apostólica» en Occidente. Característica de Oriente fue la pluralidad de formas del símbolo, que se alejan algo del símbolo romano en el terreno teológico. El credo romano (y por tanto, el occidental) es más histórico-salvífico-cristológico. Permanece, por así decir, dentro del carácter positivista de la historia cristiana. Recoge sencillamente el hecho de que Dios se hizo hombre por nosotros, y detrás de esa historia no busca ni sus fundamentos ni su vinculación con el ser mismo. Oriente, en cambio, quiso comprender la fe cristiana dentro de una perspectiva cósmico-salvífica: en la profesión de fe aparece ante todo ese precipitado en la relación que se establece entre cristología y fe en la creación, y en que así lo singular de esa historia y lo permanente y comprensible de la creación aparecen estrechamente vinculados. Más adelante volveremos sobre esta idea que, a raíz del impulso que experimentó gracias a Teilhard de Chardin, comienza actualmente a ganar terreno en la conciencia occidental.

2. *Límites y significado del texto*

La historia del símbolo, descrita a grandes rasgos, nos obliga a hacer algunas reflexiones. Una simple ojeada a las vicisitudes del texto que ha llegado hasta nosotros, nos muestra cómo en ese acontecimiento se refleja toda la tensión, la grandeza y la miseria de la historia de la Iglesia del primer milenio. Creo que esta expresión afecta al contenido de la fe cristiana y permite entrever su fisionomía espiritual. Por encima de todas las divisiones y tensiones, el símbolo expresa con toda certeza el fundamento común de la fe en el Dios uno y trino. Es la respuesta al mandato de Jesús de Nazaret: «Haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos…». Es profesión de fe en él como cercanía de Dios y como verdadero futuro del hombre.

Pero también testimonia la división incipiente entre Oriente y Occidente. En la historia del texto pueden contemplarse la posición especial de Roma dentro de Occidente, como sede de la tradición apostólica, y la tensión que esto supuso para toda la Iglesia. Por fin, el texto en su forma actual pone de manifiesto la uniformidad de la Iglesia de Occidente, consecuencia de la política, de la alienación de la fe y de su utilización como medio para lograr la unidad política. Pero, al utilizar este texto, que se afirmó como «romano», y de ahí que Roma se viera obligada a aceptar esa forma, advertimos en él la necesidad que tiene la fe de afirmarse a sí misma a través de los obstáculos que representan los fines políticos. Así se ve, en el destino del texto, cómo la respuesta al mandato dado en Galilea, en el momento en que entra en la historia, se mezcla con el lado más humano del hombre, con los intereses particulares de una región, con el distanciamiento de los llamados a la unidad, con las intrigas de los poderes de este mundo.

Observar esto es, a mi modo de ver, importante, ya que pertenece también a la realidad de la fe en el mundo el que el salto audaz a lo infinito que implica la fe sólo tenga lugar en la pequeñez de lo humano. Y cuando el hombre arriesga su grandeza, cuando audazmente da el salto que, superando su sombra, lo conduce a la inteligencia que lo sostiene, su obrar no es sólo noble grandeza, sino que entonces se revela como un ser contradictorio que es, en su grandeza, miserable, y en su miseria, aún más grande. Esto nos dice también que la fe tiene y debe tener algo que ver con el perdón, que incita al hombre a reconocer que es un ser que sólo puede encontrarse a sí mismo al recibir y transmitir el perdón, y que es un ser que, aun en su parte mejor y más pura, necesita el perdón.

A quien siga las huellas que el hombre y lo humano han dejado en la historia de la profesión de fe, puede asaltarle una duda: ¿es justo limitar a un texto una introducción al contenido fundamental de la fe, como quiere este libro? ¿No nos hallamos acaso en un terreno movedizo? Este problema hay que planteárselo. Pero quien lo estudie, se dará cuenta de que, a través de todas las vicisitudes de su historia, el credo representa el auténtico eco de la fe de la primitiva

Iglesia que, por su parte, es esencialmente el fiel reflejo del mensaje del Nuevo Testamento. Las diferencias entre Oriente y Occidente a las que hemos aludido tienen que ver exclusivamente con el acento teológico, no con la confesión de fe. Al intentar comprender el credo, que es lo que intentamos, lo referiremos concienzudamente al Nuevo Testamento y a partir de él lo leeremos y explicaremos.

3. *Confesión de fe y dogma*

Observemos también que, al ocuparnos de un texto original incluido en la administración del bautismo, nos encontramos con el sentido primitivo de «doctrina» y de «confesión» cristiana, con el sentido de lo que después se llamará «dogma». Ya hemos dicho que el credo, dentro del rito bautismal, es la respuesta a la triple pregunta: «¿Crees en Dios, en Cristo y en el Espíritu Santo?». Ahora añadimos que es la contrapartida positiva a la triple renuncia anterior: «Renuncio a Satanás, a sus pompas y a sus obras» [3]. Esto significa que el contexto de la fe es el acto de conversión, el cambio de ser, que pasa de la adoración de lo visible y factible a la confianza en lo invisible. Formalmente, la frase «yo creo» se podría traducir así: «yo paso a...; yo acepto» [4]. La fe no es, pues, como profesión de fe y por su origen, ni recitar una doctrina, ni aceptar teorías sobre las que no se sabe nada y que por eso mismo trata de afirmar elevando el tono, sino un movimiento de toda la existencia humana. Con palabras de Heidegger podemos afirmar que la fe es un «viraje» de todo el hombre que estructura permanentemente la existencia posterior. En la triple renuncia y en la triple afirmación, unidas al triple símbolo de la muerte mediante la inmersión y al triple símbolo de la resurrección mediante una vida nueva, se revela claramente lo que es la fe: conversión, viraje existencial, cambio del ser.

3. Hipólito, *Traditio apostolica*, 46: «Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis».

4. Kattenbusch II, 503.

En el viraje que, como hemos dicho, implica la fe, se alternan el yo y el nosotros, el yo y el tú en un juego que revela toda una concepción del hombre. Por una parte, es un acontecimiento eminentemente personal, cuya insustituible singularidad queda manifiestamente expresada en el triple «yo creo» y «yo renuncio». Es *mi* propia existencia la que debe cambiar, la que debe dar un viraje. Pero junto al elemento eminentemente personal encontramos otro: la decisión del yo –respuesta a la pregunta– se realiza en el intercambio de «¿crees?» y «creo». A mi juicio, la forma primitiva del símbolo, que consistía en un cruce de preguntas y respuestas, expresa mejor la estructura de la fe que la simplificación tardía en la forma-yo de carácter colectivo. Quien penetre en la esencia de la fe cristiana observará que, detrás de los textos doctrinales puros, la forma dialógica primitiva, originada por la misma esencia de la fe, es la forma más acertada de todas. En realidad, es como el tipo de la confesión-nosotros que (a diferencia de nuestra confesión-yo) se elaboró en el África cristiana y, después, en los grandes concilios de Oriente[5]. En estos últimos se introdujo un nuevo tipo de confesión que ya no hunde sus raíces en el contexto sacramental del acontecimiento de conversión que ha tenido lugar, ni en el viraje que ha sucedido y, por tanto, en el lugar donde realmente ha nacido la fe, sino que brota de las luchas de los obispos, reunidos en concilio, por la recta doctrina, convirtiéndose así en el preludio del futuro dogma. Es conveniente resaltar que en estos concilios todavía no se formularon enunciados doctrinales, sino que su lucha por la recta doctrina es la lucha por una plena configuración de la profesión de fe eclesial y, por tanto, por el verdadero modo de realizar la conversión, ese viraje de la existencia que significa ser cristiano.

Lo muestra claramente la dramática lucha en torno a la cuestión «¿quién es, quién fue Cristo?», que conmovió a la Iglesia de los siglos IV y V. No se trataba de cuestiones metafísicas, porque eso no habría podido provocar una agitación tan profunda que duró dos si-

5. Cf. A. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, [3]1897; nueva impresión, Hildesheim 1962; G. L. Dosetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.

glos, ni conmover hasta a la gente más sencilla. El problema era más bien éste: ¿qué sucede cuando me hago cristiano, cuando me someto al nombre de Cristo a quien confieso como hombre determinante, como norma de lo humano?, ¿qué cambio del ser tiene lugar ahí, qué actitud tomo respecto al ser humano?, ¿qué profundidad tiene ese acontecimiento?, ¿qué valor adquiere ahí lo real?

4. *El símbolo como expresión de la estructura de la fe*

Antes de terminar este tema, voy a hacer dos reflexiones motivadas por el texto y la historia del símbolo.

a) *Fe y palabra*

El credo es el residuo de una fórmula que originalmente consistía en el diálogo: «¿Crees?» – «Creo». Por su parte, este diálogo alude al «creemos» en el que el yo del «creo» no queda absorbido, sino que conserva su sitio. En la prehistoria de la confesión de fe y en su forma original está presente la forma antropológica de la fe.

Es evidente que la fe no es el resultado de una cavilación solitaria en la que el yo deja volar su fantasía y, libre de toda ligadura, la medita exclusivamente sobre la verdad; es más bien el resultado de un diálogo, expresión de la audición, de la recepción y de la respuesta que, mediante el intercambio entre el yo y el tú, lleva al hombre al «nosotros» de quienes creen lo mismo.

San Pablo nos dice que la fe viene «de la audición» (Rom 10, 17). Podría parecer que estamos ante una idea de un tiempo concreto y por tanto una idea susceptible de cambio; puede incluso que alguien crea que es sólo el resultado de una determinada situación sociológica y que, por tanto, cabe que algún día se pueda decir que «la fe viene de la lectura» o «de la reflexión». En realidad, se trata de algo más que un mero reflejo de una situación histórica concreta de otros tiempos. La fórmula «la fe viene de la audición» es el enunciado estructural permanente de lo que aquí acontece. En ella se manifiesta la diferencia fundamental que existe entre la fe y la pura filosofía, lo que

no constituye ningún obstáculo para que la fe, en su ser más íntimo, promueva la búsqueda filosófica de la verdad. En resumen, podemos afirmar que la fe procede de la «audición» y no de la «reflexión», como la filosofía. Su esencia no está en ser expresión de lo concebible, de aquello a lo que he llegado tras un proceso intelectivo personal. No, lo que caracteriza a la fe es que viene de la audición, que es recepción de lo no pensado, de tal modo que pensar, cuando se trata de la fe, es siempre re-flexión sobre lo que antes se ha oído y recibido.

Es decir, en la fe predomina la palabra sobre la idea y eso la desvincula estructuralmente del sistema filosófico. En la filosofía, el pensamiento precede a la idea; la idea es, pues, producto de la reflexión que *luego* se intenta traducir en palabras; las palabras son, por tanto, siempre secundarias respecto a la idea, que siempre se podría expresar en lo fundamental de otra forma. La fe, en cambio, penetra en el hombre desde fuera y es esencial que venga de fuera. Repito una vez más que la fe no es lo que yo mismo me imagino, sino lo que oigo, lo que me interpela, lo que me ama, lo que me obliga, pero no como algo pensado o susceptible de ser pensado. Para la fe es esencial la estructura dual del «¿crees?» – «creo», una estructura que afirma que se es llamado desde fuera y que se responde a esa llamada. Si se exceptúan muy pocos casos, no es nada anormal decir que no ha sido la búsqueda privada de la verdad lo que me ha llevado a la fe, sino la aceptación de lo que ya conocía. La fe no puede ni debe ser puro y simple producto de la reflexión. Hay gente que cree que la fe puede surgir porque nos la imaginamos, porque podemos encontrarla por el camino de la búsqueda exclusivamente privada de la verdad. Esta concepción revela un determinado ideal, una actitud intelectual que ignora que lo peculiar de la fe consiste en ser aceptación de lo que no puedo imaginarme. Ha de ser, sin embargo, una aceptación responsable en la que lo oído jamás me pertenecerá por completo, ni podré aceptar lo recibido en toda su grandeza, pero sí podré írmelo apropiando cada día más porque para mí es lo más grande y a ello me he entregado.

La fe no es fruto de mis pensamientos, sino que me viene de fuera. Por eso, la palabra no es algo de lo que dispongo y cambio a mi

gusto, sino que es anterior a mí mismo, precede siempre a mi pensamiento. La nota peculiar del acontecimiento de la fe es el carácter positivo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí y me abre a lo que yo no me puedo dar a mí mismo. Por eso existe aquí una supremacía de la palabra dada sobre la idea, de forma que no es la idea la que crea las palabras, sino que es la palabra predicada la que señala el camino al pensamiento. Al primado de la palabra y a la positividad de la fe, a los que acabamos de referirnos, hay que añadir el carácter social de ésta, lo que constituye una segunda diferencia respecto a la estructura individualista del pensar filosófico. La filosofía es esencialmente producto del individuo que, en cuanto tal, reflexiona sobre la verdad. Y aunque es cierto que nadie es autosuficiente en el terreno de las ideas, sino que, se dé cuenta o no, debe mucho a otros, la idea, lo pensado es lo que parece que me pertenece, porque ha nacido en mí. El espacio donde se urde la idea es el espacio interno del espíritu; por eso se limita a mí, tiene una estructura individualista. Y sólo se puede comunicar en un segundo momento, una vez que ha sido traducida a palabras que permiten que el otro la capte de un modo aproximado. En cambio, cuando se trata de la fe lo primero es la palabra predicada. La idea es íntima, puramente espiritual; la palabra, en cambio, es lo que une. Es la forma en que surge la comunicación en el terreno espiritual, es la forma en que el espíritu es también humano, es decir, corporal y social.

La supremacía de la palabra significa que la fe está ordenada a la comunidad de espíritu de un modo totalmente distinto al del pensar filosófico. En filosofía, lo que prima es la búsqueda de la verdad y sólo luego, como algo secundario, busca y encuentra compañeros de viaje. Sin embargo, la fe es sobre todo una llamada a la comunidad, a la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra; su sentido es fundamentalmente social, es decir, pretende suscitar la unidad del espíritu mediante la unidad de la palabra. Y después, pero sólo después, señala al individuo el camino que le lleva a su aventura personal frente a la verdad.

La estructura dialógica de la fe apunta a una idea del hombre, pero también a una idea de Dios. El hombre consigue tratar con Dios

cuando logra tratar con los demás hombres, sus hermanos. La fe se ordena esencialmente al tú y al nosotros, y sólo por esta su doble condición une al hombre con Dios. Demos ahora la vuelta a la frase: la estructura íntima de la fe no separa la relación con Dios de la co-humanidad. La relación con Dios, con el tú y con el nosotros se superponen, no se yuxtaponen. Desde otra perspectiva podríamos decir que Dios sólo quiere venir a los hombres a través de los hombres, que Dios busca a los hombres en su co-humanidad.

Esto puede hacernos comprender, en el espacio íntimo de la fe, una serie de circunstancias que pueden parecer extrañas y volver problemática la actitud religiosa del individuo. La fenomenología de la religión nos enseña algo que también nosotros podemos comprobar, a saber, que en todos los ámbitos del espíritu humano hay una jerarquía de aptitudes. En la religión pasa lo mismo que en la música: hay talentos creadores, hay talentos receptores y también hay gente que de músicos no tienen absolutamente nada. También en lo religioso hay gente «dotada» y «no-dotada»; son muy pocos los que pueden tener experiencia religiosa inmediata y, por tanto, algo así como un poder religioso creador, a partir del descubrimiento vital del mundo de la religión. El «intermediario» o el «fundador», el testigo o el profeta –que la historia de la religión los llame como quiera– capaces de un contacto directo con lo divino, son siempre una excepción. A muy pocos se les manifiesta lo divino de una forma evidente; otros muchos son sólo receptores, no tienen experiencia inmediata de lo santo y, sin embargo, no están tan entumecidos como para no poder llegar a la experiencia de ese encuentro, a través de los hombres a los que se les concede esa experiencia.

Al llegar aquí se nos plantea una objeción: ¿no sería mejor que cada hombre tuviera acceso inmediato a Dios, si la «religión» es una realidad que atañe a todos y si cada uno tiene la misma necesidad de Dios? ¿No deberían tener todos «igualdad de oportunidades»? ¿No deberían tener todos la misma seguridad? Nuestro planteamiento quizá deja ya claro que esta cuestión no lleva a ningún sitio: el diálogo de Dios con los hombres se realiza en el diálogo de los hombres entre sí. Las distintas aptitudes religiosas, que dividen a los

hombres en «profetas» y en «oyentes», les obliga a vivir juntos, a vivir para los demás. El lema del joven Agustín, «Dios y el alma, nada más», es irrealizable; más aún, ni siquiera es cristiano. En definitiva, no hay religión en el camino solitario del místico, sino en la comunidad de la predicación y de la audición. El diálogo de los hombres con Dios exige y condiciona el diálogo de los hombres entre sí. Quizás ya desde el principio el misterio de Dios sea la llamada más apremiante a los hombres para que dialoguen y, a la vez, la llamada que nunca lleva a un resultado definitivo. Puede que, en algunas ocasiones, este diálogo parezca demasiado cortado y gastado, pero aun entonces en él resuena el «logos», la auténtica palabra de donde proceden todas las demás palabras que, a su vez, quieren expresarla con un vigor continuo.

Cuando se habla sobre algo, el diálogo aún no ha comenzado. Sólo hay auténtico diálogo entre los hombres cuando intentan expresarse a sí mismos, cuando el diálogo se convierte en comunicación. Y eso acontece cuando el hombre se expresa a sí mismo, ya que entonces se habla de algún modo de Dios, que es el auténtico tema de debate entre los hombres ya desde los albores de su historia. Y cuando el hombre se expresa a sí mismo, en su palabra humana está contenido, junto con el *logos* humano, el *logos* de todo ser. Por eso, cuando el lenguaje se convierte en técnica de comunicación sobre «algo», Dios va y se calla. Dios no entra en el cálculo logístico[6]. Quizás la dificultad que hoy tenemos para hablar de Dios se deba a que nuestro lenguaje tiende cada día más a ser puro cálculo, a que es puro signo de comunicación técnica, a que cada vez es menor el encuentro con el *logos* de todo ser en quien, consciente o sólo cordialmente, entramos en contacto con el fundamento de todo.

b) *La fe como símbolo*

El esbozo que antes hemos hecho de la historia de la profesión de fe nos revela que la figura original de la doctrina cristiana y tam-

6. Cf. F. G. Jünger, *Sprache und Kalkül*, en *Die Künste im technischen Zeitalter*, Academia Bávara de Bellas Artes, Darmstadt 1956.

bién la primera expresión de lo que hoy llamamos «dogma», aparecen en la profesión bautismal. Originalmente, no se trata de una colección de enunciados doctrinales que se van sumando unos a otros hasta constituir una serie de dogmas escritos en un libro. Una concepción así, que quizá hoy se impone, supondría desconocer la esencia de la profesión cristiana en el Dios revelado en Cristo. El contexto vital del contenido de la fe cristiana es la profesión que, como hemos visto, es afirmación y renuncia, conversión y viraje del ser humano hacia una nueva dirección.

Podemos decir, con otras palabras, que la doctrina cristiana no existe en forma de enunciados que se puedan separar, sino en la unidad del símbolo, como llamaba la Iglesia primitiva a la profesión bautismal. Este es el momento de estudiar más de cerca el significado de esta palabra. *Symbolum* viene de *symballein*, un verbo griego que significa concurrir, fusionar. El trasfondo de la imagen es un rito antiguo: dos partes de una sortija, de un anillo o de una placa que se podían ensamblar entre sí eran los signos por los que se reconocía a los huéspedes, a los mensajeros, a las partes contratantes. Poseer una parte de ese objeto daba derecho a una cosa o a recibir hospitalidad [7]. *Symbolum* es la parte que necesita de otra para ensamblarse, generando así reconocimiento mutuo y unidad. Expresa la unidad y a la vez la posibilita [8].

La descripción de la fe como símbolo explica a la vez profundamente su verdadera esencia. Pues el sentido que tuvieron al principio las formulaciones dogmáticas en la Iglesia no fue sino hacer posible la profesión común de fe en Dios, la adoración común. Como *sym-bolum* alude al otro, a la unidad del espíritu en una palabra. Rahner tiene razón cuando afirma que el dogma, es decir, el símbolo, «significa innegablemente una regulación... ter-

7. Cf. J. de Emminghaus, *Symbol* III, en LTK IX, 1208s.

8. Platón utiliza la idea de símbolo para explicar la esencia del hombre cuando en *Symposion* 191 d, al final del mito de Andrógino, interpreta al mismo hombre como «símbolo», como mitad que alude a su correlativa: «Cada uno de nosotros es solamente un *symbolon* (símbolo, mitad) de un hombre, porque nos han dividido como a los terrones, y de uno nos han hecho dos. Cada uno busca siempre el símbolo que le corresponde (es decir, la otra mitad)».

minológica»[9] que, desde un punto de vista exclusivamente intelectual, podría ser distinta, pero que, como forma terminológica, es introducción en la comunidad de la palabra que se profesa. No es una doctrina aislada en sí misma y para sí misma, sino una forma de nuestro culto divino y de nuestra conversión, que es un viraje hacia Dios y también hacia los demás, para glorificar todos a Dios. Éste es el auténtico contexto de la doctrina cristiana. Nos seduce la idea de abordar alguna vez la *Formgeschichte* de la doctrina eclesial, desde el diálogo bautismal hasta el dogma como enunciado aislado, pasando por el «nosotros» de los concilios, por los anatemas y por la *confessio* de los reformadores. Porque así se vería claro dónde están los problemas y los distintos matices de las autoexpresiones de la fe.

Esto nos lleva a otra conclusión, a saber, que el hombre tiene la fe exclusivamente como símbolo, como parte separada e incompleta que sólo podrá encontrar su unidad y totalidad en su unión con los demás: es decir, en el *symballein*, en la unión con los otros, es donde únicamente puede realizar el hombre el *symballein*, la unión con Dios. La fe exige unidad, pide con-creyentes, está esencialmente orientada a la Iglesia. La Iglesia no es una organización secundaria y obsoleta, un mal menor en el mejor de los casos; la Iglesia es una parte esencial de la fe, cuyo sentido es la unión en la profesión y en la adoración comunes.

Esta idea apunta también en otra dirección: la Iglesia, toda la Iglesia posee como fe el *symbolon*, como mitad separada que afirma la verdad, superándose a sí misma y señalando hacia la otra mitad. La fe, como autosuperación perpetua del hombre, camina hacia Dios sólo por la imperecedera división del símbolo.

Aportemos, por último, una idea que nos conduce de nuevo al principio. Agustín cuenta en sus confesiones que para su conversión fue decisivo que Mario Victorino se convirtiese. Durante mucho tiempo no había querido entrar en la Iglesia porque creía que su fi-

9. K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos de teología* V, Taurus, Madrid 1964, 55-81, especialmente 66-73; la cita corresponde a la página 68. Muchas de las ideas de este capítulo están tomadas del importante trabajo de Rahner.

losofía contenía todos los elementos esenciales del cristianismo, con los que él estaba totalmente de acuerdo [10]. Decía que sus ideas filosóficas le habían llevado a las ideas básicas del cristianismo y que por eso no le parecía necesario institucionalizar sus convicciones haciendose miembro de la Iglesia. Veía en la Iglesia –como muchos intelectuales de antes y de ahora– el platonismo para el pueblo que él, perfecto platónico, no necesitaba. Creía que lo esencial era la idea. El que, a diferencia del filósofo, no era capaz de comprenderla en sí misma, no tenía más remedio que entrar en contacto con ella mediante la organización eclesial. Un día, Mario Victorino cayó en la cuenta de lo equivocada que era esta opinión, y entonces entró en la Iglesia y de platónico se convirtió en cristiano. El gran platónico entendió que la Iglesia es algo más, y muy distinto, de una institución exterior y de una organización de ideas. Comprendió que el cristianismo no es un sistema de ideas, sino un camino. El nosotros de los creyentes no es un accesorio secundario para espíritus mediocres, es en cierto sentido la cosa misma; la co-humana comunidad es una realidad que se sitúa en un plano muy distinto al de las puras «ideas». El platonismo nos da una *idea* de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como *camino*, y sólo por ser camino se convierte en verdad de los *hombres*. La verdad como puro conocimiento, como pura idea es inoperante. Será verdad de los hombres en cuanto camino que ellos mismos reclaman, pueden y deben recorrer.

Por eso son esenciales para la fe la profesión, la palabra y la unidad que la hace operante, la participación en el culto divino de la asamblea y, finalmente, la comunidad que llamamos Iglesia. La fe cristiana no es idea, sino vida; no es espíritu para sí, sino encarnación, espíritu en el cuerpo de la historia y en el nuestro. No es mística de la autoidentificación del espíritu con Dios, sino obediencia y servicio: superación de sí mismo, liberación del yo mediante lo que yo no puedo hacer ni pensar; ser libres por el servicio a la totalidad.

10. Cf. San Agustín, *Confesiones* VIII, 2, 3-5, donde nos cuenta la conversión de Mario Victorino y la impresion que le causo a Agustin; cf. A. Solignac, *Le circle milanais*, en *Les Confessions (Oeuvres de Saint Augustin* 14), DDB, Paris 1962, 529-536.

I

DIOS
«CREO EN DIOS PADRE, TODOPODEROSO, CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA»

El símbolo empieza con la profesión de fe en Dios. Se le atribuyen tres predicados: Padre, soberano de todo (así deberíamos traducir la palabra griega *pantokrator*, que a raíz del texto latino solemos traducir por «todopoderoso») y creador [1]. A continuación vamos a estudiar varias cuestiones: ¿qué queremos decir cuando afirmamos que el creyente debe confesar a Dios? Esta cuestión incluye otra, que es la siguiente: ¿qué significa que a este Dios se le apliquen los apelativos de «Padre», «todopoderoso» y «creador»?

1. La palabra «creador» falta en el texto romano original, pero la idea de creación va implícita en el concepto «todopoderoso».

1
El tema de Dios. Cuestiones preliminares

1. *Amplitud de la cuestión*

¿Qué es propiamente «Dios»? En otros tiempos esta cuestión estaba clara y no inquietaba absolutamente a nadie, pero ahora vuelve a ser un gran problema para nosotros. ¿Qué significa la palabra «Dios»? ¿Qué realidad expresa? ¿Cómo llega al hombre esa realidad de que estamos hablando? Quien quiera abordar esta cuestión con la profundidad que exigen los tiempos que vivimos, lo primero que tiene que hacer es un análisis filosófico-religioso de las fuentes de la experiencia religiosa. Y luego, preguntarse cómo es posible que el tema Dios sea una constante a lo largo de toda la historia de la humanidad y por qué despierta tanta pasión incluso hoy, cuando por todas partes se habla de la muerte de Dios y, sin embargo, el problema de Dios es una de las cuestiones más candentes.

¿Dé donde le viene a la humanidad la idea de «Dios»? ¿Dónde hunde sus raíces? ¿Cómo es posible que el tema aparentemente más superfluo e inútil desde una perspectiva mundana sea al mismo tiempo el más acuciante de la historia? ¿Por qué se presenta en formas tan distintas? En realidad, a pesar de que esa multiplicidad de formas parezca tan desconcertante, podemos decir que se reducen solamente a tres, con distintas variaciones sobre el tema: monoteísmo, politeísmo y ateísmo. Estas son las palabras clave que designan los tres grandes caminos que ha recorrido la humanidad en lo que se refiere al tema de Dios. Además, todos sabemos muy bien que el ateísmo, que parece acabar con la cuestión de Dios, constituye en

realidad un modo de abordar esa cuestión, cosa que puede hacer y de hecho hace a menudo de forma singularmente apasionada.

Si queremos afrontar las cuestiones preliminares y fundamentales, hemos de estudiar las dos raíces de la experiencia religiosa a las que hay que atribuir las múltiples formas de experiencia. El conocido estudioso alemán de la fenomenología de la religión, G. van der Leeuw, reflejó una vez su tensión peculiar en una frase paradójica que decía que en la historia de las religiones, el dios-hijo ha existido antes que el dios-padre [1]. Más exacto sería afirmar que el Dios salvador y redentor es anterior al Dios creador. Pero aun después de esta clarificación hay que tener cuidado en no entender la frase como si se tratara de una sucesión temporal, porque no tenemos ninguna prueba. Por mucho que nos adentremos en la historia de las religiones, el tema de Dios se presenta siempre bajo dos formas. Por eso el adverbio «antes» sólo significa que, para la religiosidad concreta, para el interés vital existencial, el salvador, respecto al creador, ocupa el primer plano.

Tras esta doble figura, en la que la humanidad ha visto a su Dios, están los dos puntos de partida de la experiencia religiosa a que nos hemos referido. El primero es la experiencia de la propia existencia que se transciende a sí misma y que de algún modo, aunque quizá veladamente, apunta al totalmente otro. Estamos también ante un acontecimiento muy complejo, como la misma existencia humana. Es sabido que Bonhoeffer afirmó que ya es hora de acabar con un Dios a quien hemos convertido en un tapaagujeros cuando ya no tenemos fuerzas, a un Dios que podemos invocar cuando ya no podemos más. No deberíamos encontrar a Dios ni en nuestra necesidad ni en nuestra negación, sino en la plenitud de la humanidad y de la vida, pues sólo así se mostraría que nuestro Dios no es una excusa inventada por nuestra necesidad, excusa que sería superflua a medida que se alargan los límites de nuestras capacidades [2]. En la historia

1. Cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México 1964, 96.

2. Cf. R. Marlé, *Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers*: Orintierung 31 (1967) 42-46; sobre todo, el clásico texto de *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Sala-

de la lucha humana por Dios están los dos caminos y a mi juicio ambos son legítimos. Tanto la precariedad de la existencia humana como su plenitud apuntan a Dios.

Cuando el hombre vive en la plenitud, en la riqueza, en la belleza y en la grandeza es siempre consciente de que su existencia es una existencia donada; sabe que justamente es lúcido y grande cuando se ve, no como una creación propia, sino como un regalo que es anterior a mí, que me concibe con su bondad antes de que yo haga nada y que por tanto me pide que *dé* sentido a esa riqueza para que así *tenga* sentido.

Por otra parte, también la precariedad es para el hombre una prueba que apunta al totalmente otro. La cuestión que el ser humano no sólo plantea, sino que él mismo es: la insuficiencia que le es connatural, los límites con los que choca y que suspiran por lo ilimitado (incluso en el sentido de las palabras de Nietzsche de que el placer sólo se disfruta un instante, pero anhela la eternidad), toda esta simultaneidad de encerramiento y de suspiro por lo ilimitado y abierto siempre ha impedido al hombre descansar en sí mismo y le ha hecho ver que no se basta a sí mismo y que crece cuando se supera a sí mismo y se encamina hacia el totalmente otro y hacia el infinitamente más grande.

La soledad y el recogimiento nos dicen también lo mismo. No cabe duda de que la religiosidad es una de las raíces esenciales de las que brota el encuentro del hombre con Dios. Cuando el hombre siente su soledad, se da cuenta de que su existencia es un grito dirigido a un tú, y de que él no está hecho para ser exclusivamente un yo en sí mismo. El hombre puede sentir la soledad a distintos niveles. Esa soledad puede desaparecer cuando el hombre encuentra un tú humano. Pero entonces sucede algo paradójico. Paul Claudel decía que todo tú que encuentra el hombre acaba convirtiéndose en una promesa no realizada y además irrealizable[3]; que todo tú es funda-

manca ^{3}2001, 198-199: «Pero yo no quiero hablar en los límites, sino en el centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y del pecado, sino en plena vida y en los momentos mejores del hombre».

3. P. Claudel, *El zapato de raso*. Cf. el gran diálogo final entre Proeza y Rodrigo, y también la escena anterior con la doble sombra.

mentalmente una desilusión y que hay un punto en el que ningún encuentro puede superar la soledad definitiva; encontrar y haber encontrado un tú humano constituye justamente una referencia retrospectiva a la soledad, una llamada al tú absoluto que penetra hasta lo más profundo del propio yo. Pero también es cierto que no es sólo la soledad, la experiencia de que la compañía no colma todos nuestros anhelos, lo que lleva a la experiencia de Dios. Porque también nos puede llevar la alegría de sentirnos seguros. Al encontrar la plenitud del amor, del haber-se-encontrado, puede el hombre experimentar el don de aquello que no podía llamar ni crear y puede hacerle ver que él recibe más cuando los dos quieren darse. En el resplandor y la alegría del haberse encontrado puede nacer la cercanía de la alegría absoluta y del simple haber sido encontrado, que hay detrás de todo encuentro humano.

Con todo esto se quiere dar a entender de qué manera la existencia humana puede constituir el punto de partida de la experiencia de lo absoluto, concebido como Dios «hijo», como salvador, o simplemente como Dios relacionado con la existencia[4]. Otra fuente del conocimiento religioso es la confrontación del hombre con el mundo, con sus potencias y sus misterios. También el cosmos, con su belleza y plenitud, con sus insatisfacciones, horrores y tragedias, puede llevar al hombre a la experiencia del poder que todo lo supera, del poder que a él mismo lo amenaza y al mismo tiempo lo sostiene. De ahí resulta la imagen borrosa y lejana que precipita en la imagen de Dios creador, padre.

Un estudio a fondo de las cuestiones que hemos mencionado nos llevaría directamente a la cuestión de las tres formas en que se ha declinado el tema de Dios en la historia: monoteísmo, politeísmo y ateísmo. Así se vería clara, a mi entender, la unidad subliminal de estos tres caminos, una unidad que no significa identidad y que no quiere decir que cuando el hombre profundiza suficientemente en ellos, acaba dándose cuenta de que todo es lo mismo y de que las diversas formas fundamentales pierden su significado propio. Querer

4. Cf. A. Brunner, *La religión*, Herder, Barcelona 1963; R. Guardini, *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid [2]1964.

probar la identidad puede constituir una tentación para el pensamiento filosófico, pero al mismo tiempo supondría que las decisiones humanas no se han tomado con seriedad y no se haría justicia a la realidad. No puede hablarse, pues, de identidad.

Una mirada más profunda nos hace ver que la diferencia entre los tres caminos estriba en algo distinto de lo que a primera vista hacen sospechar estas formulaciones: «existe un solo Dios», «existen muchos dioses», «Dios no existe». Entre las tres fórmulas y la profesión que implican hay, pues, una oposición que ha de tenerse muy en cuenta, pero también una relación oculta en su escueta formulación. Está claro que las tres formas están convencidas, en último término, de la unidad y unicidad del absoluto. Pero el monoteísmo no es el único que cree en esa unidad y unicidad; los muchos dioses del politeísmo, en los que pone su devoción y su esperanza, no constituyen para él lo absoluto, sino que cree que detrás de esa multitud de potencias hay solamente un ser; es decir, que a fin de cuentas, también el politeísmo cree que hay un ser único o que en todo caso es el eterno conflicto de un antagonismo originario [5]. Por su parte, el ateísmo niega que la unidad del ser se pueda reconocer mediante la idea de Dios, pero no impugna en modo alguno la unidad del ser. En efecto, el marxismo, que es la forma más radical del ateísmo, afirma con vigor la unidad del ser en todo lo que es, al considerar materia todo lo que es; así, por una parte, lo uno, que es el ser en cuanto materia, queda desvinculado de todas las concepciones anteriores de lo absoluto que van unidas a la idea de Dios; pero, por otra, contiene algunos rasgos que manifiestan su carácter absoluto y que nos hacen pensar de nuevo en la idea de Dios.

Las tres formas, pues, afirman la unidad y la unicidad de lo absoluto; sólo se distinguen en su idea de cómo tiene que comportarse el hombre ante él, es decir, de cómo se relaciona el absoluto con el

5. Cf. J. A. Cuttat, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen: Gott in Welt. Festschrift für Karl Rahner* II, Freiburg 1964, 287-305; cf. también el material reunido por P. Hacker, *Prahlada. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt* I-II, Mainz1958.

hombre. En resumen, podemos decir que el monoteísmo parte de la idea de que lo absoluto es conciencia que conoce al hombre y que puede interpelarlo. Para el materialismo, en cambio, al concebir lo absoluto como materia, lo despoja de todos los predicados personales y lo incapacita por tanto para relacionarse tanto con el concepto de llamada como con el concepto de respuesta. De todos modos, cabría decir que el hombre tendría que desvincular de la materia todo lo divino, para poder decir que Dios ya no está antes que él como alguien que le precede, sino que sólo está delante de él como fruto de su trabajo creador, como su mejor futuro. El politeísmo, por último, está fuertemente vinculado tanto con el monoteísmo como con el ateísmo, porque la multitud de potencias de las que habla están sometidas a un único poder que las sostiene y que puede concebirse de múltiples modos y maneras. Por eso, no es nada difícil explicar cómo el politeísmo pudo conjugarse en la antigüedad con el ateísmo metafísico y cómo pudo estar vinculado incluso con el monoteísmo filosófico[6].

Hemos de tener muy en cuenta todas estas cuestiones si queremos estudiar a fondo el tema de Dios. Pero estudiarlas como se merecen nos llevaría mucho tiempo y nos exigiría mucha paciencia. Tendremos pues que conformarnos con haberlas mencionado. Volveremos a ellas cuando reflexionemos a continuación sobre la suerte de la idea de Dios en la fe bíblica, a cuya investigación nos remite nuestro tema. Y mientras seguimos estudiando el tema de Dios desde un punto de vista concreto, nos situamos frente a las luchas de la humanidad por su Dios y excluimos tratar el problema en toda su amplitud.

6. Basta señalar a este respecto que en la filosofía antigua hubo ateos filosóficos (Epicuro, Lucrecio, etc.) y también filósofos monoteístas (Platón, Aristóteles, Plotino), pero tanto unos y como otros eran politeístas desde el punto de vista religioso. Sólo desde este trasfondo se puede ver lo revolucionaria que era la actitud cristiana para la que la orientación filosófica y la orientación religiosa son idénticas. Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 2-12 y 218-234.

2. *La confesión en el Dios único*

Volvamos al punto inicial, a las palabras del credo: creo en Dios Padre soberano, creador. Esta frase con la que los cristianos profesan su fe en Dios desde hace casi dos mil años, se remonta muy atrás en el tiempo. Tras ella está la confesión de fe que Israel hacía todos los días: «Escucha, Israel: Yahvé, tu Dios, es único»[7]. Las primeras palabras del credo cristiano asumen el credo israelita y, junto con él, el combate de Israel, su experiencia de fe y su lucha por Dios, que se convierten en una vertiente íntima de la fe cristiana que no existiría sin esa lucha. Junto a ella, observamos que tanto la religión como la historia de la fe tienen un importante carácter legal, que siempre discurre en medio de puntos de contacto y nunca en plena discontinuidad. La fe de Israel era algo nuevo comparada con la de los pueblos circunvecinos; no es, pues, algo que cae del cielo sino que se forma en contraposición a la fe de los pueblos limítrofes, y en ella se unen, peleando, la elección y el cambio de interpretación, el contacto y la transformación.

La profesión fundamental de fe –«Yahvé, tu Dios, es único»– que constituye el trasfondo de nuestro credo, es en sus orígenes una negación de los dioses circunvecinos. Es confesión en el sentido más pleno que puede tener esta palabra, es decir, no es la manifestación externa de una opinión más junto a otras, sino de una decisión existencial. Como negación de los dioses significa negación de la divinización de los poderes políticos y del cósmico «muere y vivirás». Igual que decimos que el hambre, el amor y el poder son las potencias motoras de la humanidad, podemos decir también, por extensión, que las tres formas fundamentales del politeísmo son la adoración del pan, del eros y la divinización del poder. Estas tres formas se equivocan porque absolutizan lo que no es absoluto y porque al mismo tiempo subyugan al hombre. Son errores que de algún modo dejan presentir el poder que sostiene el universo.

7. Cf. El texto del *Schᵉma* que empieza con las palabras «Escucha, Israel», en R. R. Geis, *Vom unbekannten Judentum*, Freiburg 1961, 22s.

La confesión de Israel es, como ya hemos dicho, una denuncia de esa triple adoración y, por tanto, un gran acontecimiento en la historia de la liberación humana. Al denunciar esta triple adoración, la profesión de fe de Israel es también una denuncia de la multiplicidad de lo divino. Es, como veremos, la negación de los propios dioses o, dicho de otro modo, la negación de la divinidad de lo propio, esencial al politeísmo. Es también una negación de la seguridad en lo propio, una negación de la angustia que quiere mitigar lo fatídico, al venerarlo, y una afirmación del único Dios del cielo como poder que todo lo domina; es la valentía de entregarse al poder que domina el universo, sin manipular lo divino.

Este punto de partida, nacido de la fe de Israel, sigue sin cambios fundamentales en el credo del cristianismo primitivo. El ingreso en la comunidad cristiana y la aceptación de su «símbolo» entrañan una decisión existencial de graves consecuencias. Ya por el simple hecho de entrar en ese credo, la persona niega las ideas imperantes en su mundo, esto es, la adoración del poder político vigente en la que se fundaba el bajo imperio romano. Niega el placer, el culto a la angustia y las distintas supersticiones que dominaban en el mundo. No es casualidad que el cristianismo luchase en este terreno y que impugnase la configuración fundamental de la vida pública en la antigüedad.

Creo que, para aceptar hoy el credo, hay que saber todo esto. Que un día los cristianos, con peligro de su vida, se negasen a participar en el culto al emperador, aun en sus formas más inocuas como dar su nombre para que figurase en las listas de los oferentes, nos parece hoy fanatismo inexcusable, por obsoleto, un fanatismo hoy incomprensible. Si hoy se plantearan casos similares distinguiríamos entre la lealtad cívica, ciertamente ineludible, y el auténtico acto religioso para hallar una salida airosa y al mismo tiempo para justificar que al hombre medio no se le puede exigir que sea un héroe. Pero en muchas ocasiones quizá es posible hoy esa distinción justamente por la decisión que entonces se tomó. En todo caso, es importante saber que la negación de entonces tiene muy poco que ver con el fanatismo ciego y que el mundo ha sufrido una transformación que sólo el dolor

podía llevar a cabo. Estos hechos son un buen ejemplo de que la fe no es un juego de ideas, sino algo muy serio porque de hecho dice y debe decir no a la absolutización del poder político y a la adoración del poder de los poderosos –«derribó a los potentados de sus tronos» (Lc 1, 52)–, destruyendo así de una vez para siempre el ansia totalitarista del poder político. En este sentido, la confesión de fe «hay un solo Dios», precisamente por carecer de miras políticas, anuncia un programa político de enorme transcendencia. El único programa político que ofrece cobijo seguro frente al poder del colectivismo y que suprime el pensamiento exclusivista de la humanidad. Y ello por el carácter absoluto que Dios otorga al hombre y por el carácter relativo a que la unidad de Dios lleva a las comunidades políticas.

Lo que hemos dicho de la fe como lucha contra la adoración del poder, podría decirse también de la lucha por una imagen auténtica del amor humano frente a la falsa adoración del sexo y del eros, que ha generado y sigue generando una esclavitud de la humanidad no menor que la que origina el abuso del poder. Cuando los profetas describen la apostasía de Israel con la palabra «adulterio», utilizan algo más que una «imagen». De hecho, los cultos extranjeros iban casi siempre unidos a la prostitución cúltica y por eso las formas que aparecían en Israel se prestaban a una descripción de ese tipo. Pero los profetas daban también una orientación interior. La unidad, definitividad e indivisibilidad del amor entre el hombre y la mujer sólo pueden comprenderse y realizarse, en definitiva, si se cree en la unidad, definitividad e indivisibilidad del amor de Dios. Cada día nos percatamos más de que no estamos ante una afirmación consistente en sí misma, producto de una reflexión filosófica, sino que se sitúa en el contexto de la fe en el Dios único y se integra perfectamente en él. Cada día somos más conscientes de que supravalorar el instinto, en aras de una aparente liberación del amor, equivale a entregar al hombre a los poderes autónomos del sexo y del eros, a la despiadada esclavitud de la que quería librarse. Cuando el hombre huye de Dios, le persiguen los dioses hasta alcanzarle; su liberación sólo se produce cuando deja liberarse y cuando deja de asentarse sobre sí mismo.

No menos importante que la explicación del «no» que comporta el credo es la comprensión del «sí» que implica, por la sencilla razón de que el «no» hay que entenderlo a la luz del «sí». Pero también porque el «no» del cristianismo de los primeros siglos ha sido históricamente tan eficaz, que han desaparecido irrevocablemente todos los dioses. Es verdad que los *poderes* que los encarnaban siguen ahí, no han desaparecido ni ellos ni la tentación de absolutizarlos. Ambas cosas son elementos de la situación humana fundamental y manifiestan, por así decirlo, la permanente «verdad» del politeísmo, a saber, que la absolutización, del poder, del pan y del eros es una amenaza que pende sobre nosotros tanto como sobre los antiguos. Pero aunque los dioses de entonces siguen siendo todavía hoy «poderes», que quieren atribuirse el carácter de absolutos, han perdido ya irremisiblemente la máscara de divinos y, ya desenmascarados, se muestran ahora en su pura profanidad. Ahí reside la diferencia esencial entre el paganismo precristiano y el poscristiano, que se caracteriza por la fuerza histórica de la negación cristiana de los dioses. En el vacío que hoy vivimos en tantos terrenos, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué contenido tiene la afirmación que implica la fe cristiana?

2
La fe bíblica en Dios

Quien quiera comprender la fe bíblica en Dios ha de seguir su desarrollo histórico desde los orígenes –los padres de Israel– hasta los últimos escritos del Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento, con el que comenzaremos a continuación, nos ofrece un hilo que guiará toda nuestra labor. Con dos nombres, Elohim y Yahvé, el Antiguo Testamento ha expresado la idea de Dios. En estas dos denominaciones especiales se manifiesta lo que dejó y lo que eligió Israel en su mundo religioso. También se verá como positiva la opción que se llevó a cabo en esa elección y en su anterior modelación.

1. *La cuestión de la historia de la zarza ardiente*

El texto clave del Antiguo Testamento para la comprensión y confesión de la fe en Dios es el relato de la zarza ardiente (Ex 3), en el que se revela a Moisés el nombre de Dios y se ponen las bases de la idea de Dios que permanecerá vigente a lo largo de toda la existencia de Israel. El texto cuenta que el Dios oculto y revelado en la zarza ardiente llama a Moisés para ser caudillo del pueblo y también las dudas de Moisés, que pide conocer con claridad al que le encomienda esa misión, así como una prueba manifiesta de su poder. En este contexto se produce el diálogo que desde entonces se ha tratado de descifrar una y otra vez:

> Moisés dijo a Dios: «Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: 'El Dios de vuestros padres me envía a vosotros', y me preguntan cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?». Y Dios dijo a Moisés: «Yo soy el que soy». Así responderás a los hijos de Israel:

> «Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. Éste es para siempre mi nombre; éste mi memorial, de generación en generación» (Ex 3, 13-15).

El sentido del texto es claro: quiere fundamentar el carácter decisivo que tiene «Yahvé» como nombre de Dios en Israel y para ello lo sitúa históricamente en los orígenes de la formación del pueblo y de la conclusión de la alianza, y pide una explicación de su significado. Ésta se hace relacionando la palabra «Yahvé», que es incomprensible, con la raíz *haja* = ser. Esto es posible si se considera el tenor consonántico del texto hebreo; pero es por lo menos discutible, desde un punto de vista filológico, que esa raíz corresponda al origen real del nombre, pues como tan a menudo sucede en el Antiguo Testamento, se trata de una etimología teológica, no filológica. No se trata de investigar el sentido etimológico original, sino de darle aquí y ahora un sentido. La etimología es en realidad un instrumento para buscar el sentido de las palabras. Al intento de explicar la palabra «Yahvé» por la palabra «ser» (yo-soy), se le añade un segundo intento de explicación, cuando se dice que Yahvé es el Dios de los padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es decir, la comprensión del nombre de Yahvé se amplía y profundiza al equiparar al Dios así nombrado con el Dios de los padres de Israel, a quien se invoca fundamentalmente con los nombres de El y Elohim.

Tratemos ahora de clarificar cuál es la idea de Dios que de esto se deduce. Y empecemos preguntándonos: ¿qué significa el hecho de que se recurra aquí a la idea del ser para interpretar a Dios? Para los padres de la Iglesia de formación filosófica griega era una inesperada y audaz confirmación de su pasado intelectual, ya que la filosofía griega consideraba un descubrimiento propio ver detrás de cada una de las cosas de las que el hombre se ocupa cada día, la idea global del ser, que al mismo tiempo consideraba la expresión más adecuada de la idea de lo divino. Pues bien, justamente eso mismo es lo que parece decir sobre la imagen de Dios este texto clave de la Biblia. ¿No podría constituir todo esto una sorprendente confirma-

ción de la unidad entre fe y pensamiento? De hecho, los padres de la Iglesia vieron aquí la unidad más profunda de filosofía y fe, de Platón y Moisés, del espíritu griego y del espíritu bíblico. Les pareció tan completa la identidad entre la búsqueda del espíritu filosófico y la recepción que había acontecido en la fe de Israel, que creyeron que era imposible que Platón hubiera llegado a ese conocimiento por sí mismo, y que por tanto había conocido el Antiguo Testamento y había tomado de él sus ideas; de esta forma el núcleo de la filosofía platónica se atribuyó indirectamente a la revelación. A nadie le podía pasar por la cabeza que una intuición tan profunda pudiera ser obra exclusiva del espíritu humano.

En realidad, el texto del Antiguo Testamento griego, que manejaron los padres, pudo sugerir la identidad entre Platón y Moisés. Pero pudo también pasar lo contrario, que quienes tradujeron la Biblia hebrea al griego estuvieran influidos por el pensamiento filosófico griego y desde él leyeran y entendieran el texto hebreo. Entretanto, se fue consolidando la idea de que entre el espíritu heleno y la fe había un buen engranaje. Los traductores tendieron el puente que une el concepto bíblico de Dios con el pensamiento griego al traducir Ex 3, 14 «Yo soy el que soy» por «Yo soy el que es». Como se ve, el nombre bíblico de Dios se identifica aquí con el concepto filosófico de Dios. El escándalo del nombre del dios que se da a sí mismo un nombre, se diluye en la amplitud del pensamiento ontológico, la fe se casa con la ontología. Pues para el pensamiento es un escándalo que el Dios bíblico tenga un nombre. ¿Acaso es esto algo más que un simple recuerdo del mundo politeísta donde surgió la fe bíblica primitiva? En un mundo plagado de dioses, Moisés no podía decir «Dios me envía», ni tampoco «el Dios de los padres me envía», pues sabía muy bien que eso era como no decir nada, porque le preguntarían: ¿qué Dios? Pero el verdadero problema es éste: ¿se ha dado al «ser» platónico un nombre y se le ha identificado así como individuo? El que se le haya dado un nombre, ¿no significa que la idea ha sufrido un cambio radical? Añadamos que es muy importante para el texto que a Dios sólo se le puede nombrar si él mismo se nombra. Así se cava una fosa pro-

funda respecto a lo platónico, respecto al simple ser como estadio final del pensamiento ontológico, al que no se nombra ni mucho menos puede nombrarse a sí mismo.

¿Es que tanto la traducción griega del Antiguo Testamento como las conclusiones de los Padres se basan en un malentendido? Los exegetas están de acuerdo en este punto y los sistemáticos lo afirman también con el vigor y trascendencia básica que esta cuestión entraña, muy por encima de cualquier otra cuestión puntual. Emil Brunner, por ejemplo, ha dicho sin tapujos que la paridad entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos que aquí se afirma significa que la idea bíblica de Dios se ha transformado en su contraria. En lugar del nombre se pone el concepto, en lugar de el in-definible se coloca una definición [1]. Con ello se pone en tela de juicio toda la exégesis patrística, la fe de la antigua Iglesia, la confesión de fe en Dios y la imagen de Dios presente en el símbolo. ¿Significa todo esto que estamos cayendo en el helenismo, que renegamos del Dios que el Nuevo Testamento llama Padre de Jesucristo, o sólo significa que se expresa en unas nuevas circunstancias lo que siempre hay que decir?

Ante todo tendremos en cuenta los avances exegéticos consolidados, aunque sea lo más brevemente posible. ¿Qué significa el nombre Yahvé y su explicación mediante la palabra «ser»? Como hemos visto, se trata de cuestiones relacionadas entre sí, pero no idénticas. Analicemos la primera. ¿Podemos explicar lo que significa originalmente el nombre de Yahvé a partir de su procedencia etimológica? Es casi imposible, porque en lo que a la procedencia se refiere, nos movemos en la más densa oscuridad. Lo único que podemos decir claramente a este respecto es que antes de Moisés, es decir, fuera de Israel, no hay una denominación cierta de Yahvé, y que tampoco convencen los esfuerzos realizados para dilucidar las raíces preisraelitas del nombre. Encontramos sílabas como *jab*, *jo*, *hayv*, pero el nombre completo –Yahvé–, según nuestros conocimientos actuales, aparece por primera vez en Israel. Parece ser

1. Cf. E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott: Dogmatik* I, Zürich 1960, 124-135; J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1962.

fruto de la fe de Israel, que ha elaborado, no sin contactos, pero sí de forma creativa, su propio nombre y por tanto su propia imagen de Dios [2].

Hoy se vuelve a hablar mucho de que la formación de este nombre fue obra de Moisés, que se sirvió de él para infundir nueva esperanza a sus compatriotas oprimidos. Parece que la última configuración del nombre propio de Dios y de la imagen propia de Dios que implica constituyó el punto de partida para la configuración de Israel como pueblo. Incluso desde un punto de vista puramente histórico, podemos afirmar que Israel se hizo pueblo a partir de Dios, desde la esperanza que suponía el nombre de Dios. No podemos analizar aquí los numerosos indicios de las conexiones preisraelitas del nombre. A este respecto me parecen muy fundamentadas y acertadas las observaciones de H. Cazelles, que advierte que ya en el reino babilónico había nombres teóforos (nombres de personas relacionados con Dios) formados con la palabra *yaun*, es decir, que contienen el elemento *yau*, *ya*, que viene a significar algo así como «el mío» «mi Dios». En la maraña de tipos de dioses con los que hay que contar, la formación de esta palabra apunta a un Dios personal que, en cuanto ser personal, se relaciona personalmente con los hombres. Esta observación es, además, digna de ser tenida en cuenta, ya que coincide con un elemento clave de la fe premosaica en Dios, con esa figura de Dios que, a raíz de la Biblia, hemos definido como Dios de los padres [3]. La etimología propuesta explicaría lo que la historia de la zarza ardiente afirma como presupuesto íntimo de la fe en Yahvé: la fe de los padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Consideremos por un momento esta figura, sin la que no se puede entender el sentido del mensaje cristiano.

2. Tal es el punto de vista del historiador. Sin embargo, esto no atañe a la convicción de los creyentes según la cual la «transformación creadora» solamente era posible en la forma de una revelación recibida. El hecho creador es, por lo demás, sólo un hecho de recepción. Sobre el aspecto histórico, cf. H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen*: Bibel und Leben 2 (1961) 39-49; D. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter*: Theologische Literaturzeitung 88 (1963) 481-499; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme [8]2000.

3. Cf. H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen*.

2. *El presupuesto íntimo de la fe en Yahvé: el Dios de los padres*

La raíz etimológica y conceptual del nombre de Yahvé que traducíamos por «Dios personal», como indica la sílaba *yau*, manifiesta claramente tanto la elección y separación que Israel encontró en su entorno histórico y religioso, como la continuidad con su propia prehistoria, comenzando por Abraham. El Dios de los padres no se llamaba Yahvé, sino El y Elohim. Los padres de Israel aceptaron la religión de su medio ambiente, la religión El, que se caracteriza esencialmente por el carácter social y personal de la divinidad, y se decidieron por un Dios que, desde una perspectiva religioso-tipológica era un *numen personale* (Dios de personas) y no un *numen locale* (Dios de un lugar). ¿Qué significa esto? Intentaremos explicarlo brevemente. Recordemos que la experiencia religiosa de la humanidad surge continuamente en los lugares santos en los que, por los motivos que sean, el hombre experimenta al totalmente otro, la divinidad, y que pueden ser una fuente, un edificio majestuoso, una piedra misteriosa o un hecho insólito. Pero entonces se corre inmediatamente el riesgo de creer que el lugar donde se manifiesta lo divino y lo divino están estrechamente unidos, que lo divino tiene en este lugar una presencia especial que le será imposible encontrar en otro sitio. De ahí a convertir ese lugar en lugar sagrado, en morada de lo divino no hay más que un paso. La vinculación de lo divino a un lugar, realizada de esa forma, lleva por una especie de necesidad interior a multiplicarla. Y así sucede que como lo santo se ha experimentado en *un* lugar, y como se cree que esa experiencia se limita a ese lugar, resulta que se multiplican las divinidades locales, que se convierten en divinidades particulares vinculadas a determinados lugares. Cierto reflejo de esas tendencias lo tenemos también en el cristianismo, pues para muchos fieles poco instruidos las vírgenes del Pilar, Lourdes, Fátima o Altötting son personas distintas, no son en absoluto la misma persona.

Pero volvamos a nuestro tema. Frente a la inclinación pagana hacia un *numen locale*, hacia una divinidad circunscrita a un lugar y limitada a él, el Dios de los padres supone una opción totalmente di-

ferente. No es el Dios de un lugar, sino un Dios de personas: el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Es un Dios, pues, que no se circunscribe a un lugar sino que muestra su presencia operante en todos los lugares donde está el hombre. Por eso, se piensa en Dios con categorías radicalmente distintas. A Dios se le concibe en el plano del yo-tú, no en el del lugar. Dios se esconde en la trascendencia de lo que no se circunscribe a un lugar, pero al mismo tiempo se manifiesta como cercanía presente en todas partes (no sólo en un lugar concreto), y su poder no infunde temor. No se le halla en un lugar, sino allí donde está el hombre y donde el hombre se deja hallar por él. Al decidirse los padres de Isra-El por El, hicieron una opción de capital importancia, pues se decidieron por el *numen personale* y no por el *numen locale*, por el Dios personal ávido de relaciones personales, por el Dios que se sitúa en el plano del yo-tú y en él se concibe, no por el Dios vinculado sobre todo a un lugar sagrado[4]. La manifestación del ser personal de Dios y su comprensión en un plano que se caracteriza por la relación interpersonal yo-tú, rasgo fundamental de El, es el elemento decisivo de la religión de Israel.

A este aspecto, que determina esencialmente el lugar espiritual de la fe en El, hemos de añadir otro, a saber, que El no se concibe solamente como portador de personalidad, como padre, creador, sabio o rey, sino que es ante todo el Dios altísimo, el poder altísimo, el que está por encima de todos los demás. No tenemos que afirmar expresamente que este elemento fue también siempre decisivo en toda la experiencia bíblica de Dios. No se opta por un poder que actúa de algún modo en algún lugar, sino exclusivamente por un poder que engloba y supera a todos los demás poderes individuales.

Enumeremos, por último, un tercer elemento que penetra todo el pensamiento bíblico: ese Dios es el Dios de la promesa. No es un poder de la naturaleza en cuya epifanía se revela el eterno poder de la naturaleza, el eterno «muere y vivirás»; no es un Dios que orienta al hombre hacia lo eternamente idéntico del círculo cósmico, sino un Dios que lo dirige hacia lo venidero, a aquello hacia donde se

4. A este respecto recordemos, como en la nota 2, que decisión comporta don, recepción y, además, revelación.

encamina la historia, a su término y meta definitivos; es el Dios de la esperanza en lo venidero. Ésta es una dirección irreversible.

Digamos, finalmente, que la fe en El se amplió a través de Elohim y que esta ampliación ilustra el proceso de transformación que necesitaba la figura de El. De esta forma, El, que es singular, es suplantado por una palabra que indica pluralidad (Elohim).

Sin entrar en muchos pormenores, podemos afirmar que esto permitió a Israel expresar más claramente la unicidad de Dios. Dios es único, pero es también el supremo, el totalmente otro; rebasa y trasciende los límites del singular y del plural. La trinidad no se nos revela en el Antiguo Testamento, y mucho menos en su primera andadura. Pero tras este acontecimiento se esconde una experiencia que abre el camino al discurso cristiano sobre el Dios uno y trino. Sabemos, aunque no nos demos cuenta, que Dios es el uno radical, pero también sabemos que, aunque es cierto que es verdaderamente uno, sería muy equivocado designarle con la categoría «uno». En la historia primitiva de Israel (y después también para nosotros) esto significa que se ha aceptado la legítima cuestión del politeísmo[5]. El plural, cuando se refiere a un solo Dios, dice al mismo tiempo que él es todo lo divino.

Si queremos hablar con propiedad del Dios de los padres, tenemos que referirnos a la negación que incluye ese «sí» que por primera vez se nos ofrece en El y Elohim. Permítasenos que nos limitemos a dos voces, es decir, a los dos nombres divinos más comunes del mundo en que vivía Israel. Se han eliminado las concepciones que el entorno de Israel expresaba con los nombres de Baal (=señor) y Me-

5. Cf. Máximo el Confesor, *Expositio orationis dominicae*, en PG 90, 892. Para él, en el evangelio se reconcilian el politeísmo pagano y el monoteísmo judío: «Aquel es multiplicidad sin límite y contradictoria en sí misma, éste es unidad sin riqueza interior». A su juicio, ambos son incompletos y perfeccionables. Pero ambos se abren paso hacia la idea del Dios uno y trino que mediante la «multiplicidad vital y rebosante de espíritu de los griegos» complementa la idea de unidad de los judíos, que en sí misma es «estrecha, incompleta y fútil» y que peligrosamente «propende al ateísmo». Así según H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln [2]1961, 312; cf. también A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Gütersloh 1965, 368.

lech («Moloch» = el rey). Se ha suprimido también la adoración de la fertilidad y la vinculación local de lo divino que ella implica. Con la negación del Dios-rey Melech se ha excluido un determinado modelo social. El Dios de Israel no se esconde tras la lejanía aristocrática de un rey, no conoce el despotismo cruel que entonces encarnaba la figura del rey; es el Dios cercano, que puede ser fundamentalmente el Dios de cada hombre. ¡Cuánta materia de consideración y reflexión se ofrece aquí a nuestra inteligencia! Pero volvamos a nuestro punto de partida, a la cuestión del Dios de la zarza ardiente.

3. *Yahvé, el Dios de los padres y el Dios de Jesucristo*

Hemos visto que Yahvé se interpreta como el Dios de los padres. Por eso entra a formar parte de la fe en Yahvé el contenido de la fe de los padres, que recibe así un nuevo contexto y una forma nueva. Pero, ¿qué es lo específico, lo nuevo que se expresa con la palabra «Yahvé»? Las respuestas son infinitas. No se puede fijar a ciencia cierta el sentido preciso de las fórmulas de Ex 3. Hay dos aspectos que siempre sobresalen. Ya hemos dicho que, a nuestro juicio, el hecho de que a Dios se le dé un nombre y de que se le presente por tanto como individuo, es un auténtico escándalo. Pero al analizar más profundamente el texto que comentamos, nos planteamos esta cuestión: ¿se trata en realidad de un nombre? A primera vista, esta pregunta parece absurda, ya que es incuestionable que la palabra Yahvé era para Israel uno de los nombres de Dios.

Sin embargo, una lectura más atenta del texto nos dice que la escena de la zarza ardiente explica este nombre de un modo que parece anularlo como nombre; lo que es cierto, en cualquier caso, es que queda fuera del elenco de denominaciones de las divinidades a las que a primera vista parecía pertenecer. Repasemos el texto una vez más. Moisés dice: Los hijos de Israel a los que me envías me dirán: ¿quién es el Dios que te envía? ¿Cómo se llama? ¿Qué tengo que decirles? El relato cuenta que Dios contestó a Moisés: «Yo soy el que soy». Esta frase podríamos traducirla también por «Yo soy lo que

soy». La verdad es que parece una repulsa. Más que revelar el nombre, parece que lo niega. Toda la escena deja traslucir cierto despecho ante tal impertinencia: Yo soy justamente el que soy. La impresión de que aquí no se revela un nombre, sino que se rechaza una pregunta, se refuerza si comparamos este texto con otros dos que pueden considerarse como auténticos paralelos: Jue 13, 18 y Gén 32, 30. En Jue 13, 18 un tal Manoach pregunta su nombre al Dios con el que se ha encontrado, pero se le responde: «¿Por qué me preguntas por mi nombre si es un misterio?» (otros traducen: «si es maravilloso»). No se revela ningún nombre. En Gén 32, 30 se narra la lucha nocturna de Jacob con un desconocido. Jacob le pregunta por su nombre y recibe una respuesta evasiva: «¿Por qué me preguntas por mi nombre?».

Ambos textos son afines al que nos ocupa tanto lingüística como estructuralmente y, por tanto, su afinidad conceptual no puede ponerse en duda. También aquí hay un gesto de repulsa. El Dios con el que habla Moisés en la zarza no revela su nombre como lo hacen los dioses de los pueblos circunvecinos, los dioses-individuos que tienen que decir su nombre para distinguirse de sus colegas. El Dios de la zarza ardiente no pertenece a la misma categoría.

En ese gesto de repulsa se manifiesta algo del Dios totalmente otro frente a los demás dioses. La explicación del nombre Yahvé mediante la palabra «ser» da pie a una especie de teología negativa. Suprime el nombre en cuanto nombre, traslada lo completamente conocido, que parece ser el nombre, a lo desconocido, a lo escondido. Diluye el nombre en el misterio, de forma que el ser conocido y el no ser conocido de Dios, su manifestación y ocultamiento, se producen a la vez. El nombre, símbolo del ser conocido, se convierte en clave para lo desconocido e innominado de Dios. Frente a los que creen que pueden comprender a Dios, se afirma aquí claramente la infinita distancia que lo separa de los hombres. Esto explica que Israel no se atreviera en adelante a pronunciar el nombre de Dios y que diera un rodeo, de forma que en la Biblia griega ya no aparece y se le sustituye por la palabra «Señor». Este modo de proceder es una prueba de la profundidad con que se intuyó el misterio del epi-

sodio de la zarza ardiente, intuición que supera con mucho en hondura a la explicación filológica más científica.

Hasta ahora sólo hemos visto la mitad del contenido, ya que Moisés debía decir a los que le preguntaban que «el yo-soy me envía a vosotros» (Ex 3, 14). Una respuesta sí la tiene, pero sigue siendo un enigma. ¿Acaso no podemos, no debemos descifrar positivamente esa palabra? La exégesis moderna ve en ella la expresión de una cercanía benefactora. Dios no revela en ella –como pretende el pensamiento filosófico– su esencia, su ser, sino que se presenta como un Dios para Israel, como un Dios para los hombres. El «yo-soy» significa algo así como «yo estoy ahí» o «yo estoy ahí para vosotros». La presencia de Dios se afirma meridianamente y su ser se explica no como un ser en sí, sino como un ser-para [6]. Para Eissfeldt cabe también la traducción «él ayuda» o incluso esta otra: «llama a la existencia, es creador», «él es», y también «el ser». El exegeta francés Edmund Jacob dice que el nombre El expresa la vida como poder, mientras que el nombre Yahvé expresa duración y actualidad. Dios se llama aquí «yo soy», es decir, el que «es», el ser en contraposición al hacerse, el que permanece en el cambio.

> Toda carne es como hierba y todo su encanto como flor del campo. Se seca la hierba, se marchita la flor, al pasar sobre ellas el soplo de Yahvé; se seca la hierba, se marchita la flor, pero permanece para siempre la palabra de nuestro Dios» (Is 40, 6-8).

La referencia a este texto revela un contexto en que se ha reparado poco. Una idea fundamental de la predicación del Deuteroisaías es que las cosas de este mundo pasan, que los hombres, por poderosos que sean, son como las flores de un campo, que florecen un día para palidecer y morir al día siguiente, mientras que, en medio de este gigantesco drama de lo transitorio, el Dios de Israel «es», no «será». «Es» en todo cambio y mutación. En realidad, este «es» de Dios que permanece inmutable por encima de la mutabilidad del devenir, no se muestra como un Dios sin relaciones. Él es el garante,

6. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* I, Leipzig ^{2}1939; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca ^{8}2000.

está ahí para nosotros, su permanencia nos sostiene en nuestra mutabilidad. El Dios que «es» es también el Dios que está con *nosotros*; no sólo es Dios en sí, sino nuestro Dios, el Dios de los padres.

Con esto volvemos a la cuestión que nos planteó el relato de la zarza ardiente al principio de nuestras reflexiones: ¿qué relación existe entre el Dios de la fe bíblica y la idea platónica de Dios? El Dios que se nombra y que tiene un nombre, el Dios que está ahí y que ayuda, ¿es totalmente contrario al *esse subsistens*, al ser por antonomasia que se encuentra en la silenciosa soledad del pensamiento filosófico? ¿Qué relación hay entre ellos? Creo que para afrontar el núcleo de la cuestión y para comprender el discurso cristiano sobre Dios, es preciso profundizar más tanto en la idea bíblica de Dios como en las afirmaciones del pensamiento filosófico. En cuanto a la Biblia, es importante no aislar el relato de la zarza ardiente. Ya hemos visto que hay que entenderla desde la perspectiva de un mundo lleno de dioses, al que la fe de Israel se une y del que a la vez se desvincula; la evolución continúa y asume la idea del ser, fluctuante en muchos puntos, como elemento del pensar. El acontecimiento explicativo que se ofrece en el relato no se acaba en él, sino que continúa y se comprende de nuevo a lo largo de la historia del combate bíblico por Dios.

A Ezequiel, y sobre todo al Deuteroisaías, habría que catalogarlos como teólogos del nombre de Yahvé, que es uno de los elementos más importantes de la predicación profética. Como ya se sabe, el Deuteroisaías habla al final del destierro babilónico, en una época en que Israel puede encarar el futuro con nueva esperanza. El imperio babilónico, que parecía invencible y que subyugó a Israel, ha sido aniquilado. A Israel se le creía muerto para siempre, pero ahora renace de sus ruinas. Por eso, uno de los pensamientos centrales de los profetas es éste: los dioses pasan, Dios, en cambio, «es». «Yo, Yahvé, que era al principio, y soy el mismo siempre, y seré en los últimos tiempos» (Is 41, 4). El último libro del Nuevo Testamento, el misterioso Apocalipsis, en una situación apurada repite esta frase: él existe antes de todos los poderes y existirá por siempre (Ap 1, 4; 1, 17; 2, 8; 22, 13). Pero escuchemos de nuevo al Deute-

roisaías: «Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí» (44, 6). «Yo soy; yo soy el primero y también el postrero» (48, 12). En este contexto, el profeta acuña una fórmula nueva en la que reaparecen las tonalidades significativas de la historia de la zarza ardiente entendida bajo una nueva luz. La fórmula «yo-él», que en hebreo parece ser completa y sencillamente misteriosa, se ha traducido correctamente al griego, en cuanto al contenido, con esta otra: «Yo soy» (ἐγώ εἰμι)[7]. En este sencillo «yo soy» el Dios de Israel se contrapone a los demás dioses y se muestra como el que *es* frente a los que cesan y pasan. La sucinta frase enigmática «yo soy» se convierte en el eje de la predicación de los profetas, donde aparece la lucha contra los demás dioses, la lucha contra la desesperación de Israel y su mensaje de esperanza y seguridad. Frente al vano panteón babilónico, frente a los poderes caídos se alza el poder de Yahvé en la expresión «yo soy», que afirma su sencilla superioridad sobre todos los poderes divinos y no divinos de este mundo. El nombre de Yahvé, cuyo sentido se reactualiza aquí de algún modo, da un paso adelante y se abre a la idea de lo que «es» en medio de la caducidad de lo aparente, de lo que no dura.

Vayamos ahora al Nuevo Testamento. El evangelio de Juan, la última interpretación retrospectiva de la fe en Jesús, es para nosotros los cristianos el último paso en la autointerpretación del movimiento bíblico. Pues bien, en él encontramos la misma línea que sitúa la idea de Dios a la luz de la idea del ser y que explica a Dios como el simple «yo soy». El pensamiento de Juan empalma con la literatura sapiencial y con el Deuteroisaías, sin los que resulta imposible entenderlo. Juan convierte la frase de Isaías «yo soy» en la fórmula central de su fe en Dios, pero lo hace de tal forma que constituye la expresión central de su cristología. Éste es un gran acontecimiento tanto para la idea de Dios como para la imagen de Cristo. La fórmula que surge en el relato de la zarza ardiente, la fórmula que al final

7. Sobre el origen y significado de esta fórmula, cf. sobre todo E. Schweizer, *Ego eimi...*, Göttingen 1939; H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*: Biblische Zeitschrift 4 (1960) 54-69; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 130-146.

del exilio expresa esperanza y seguridad frente a todos los dioses que se hunden, la fórmula que expresa que Yahvé sigue estando sobre todos los poderes constituye el centro de la fe en Dios, y eso porque se convierte en testimonio a favor de Jesús de Nazaret.

La importancia de este acontecimiento es bien patente si se piensa que Juan reasume el núcleo del relato de la zarza ardiente con un talante mucho más sugerente que cualquier otro autor neotestamentario anterior a él. El núcleo es la historia del nombre de Dios. La idea de que Dios se pone nombre a sí mismo, de que el hombre puede llamar a Dios por su nombre, constituye, junto con el «yo soy», el núcleo de su testimonio. También bajo este aspecto establece Juan un paralelismo entre Jesús y Moisés. Juan describe a Jesús como alguien en quien el relato de la zarza ardiente adquiere pleno sentido. Todo el capítulo 17 –la llamada oración sacerdotal, que quizá es el corazón de su evangelio– gira en torno a esta idea: «Jesús, revelador del nombre de Dios», presentándonos así el paralelo neotestamentario del relato de la zarza ardiente. En 17, 6.11.12 y 26 se repite como hilo conductor el nombre de Dios. Citemos los dos versículos principales:

> He manifestado tu *nombre* a los hombres que de este mundo me has dado (v. 6). Y les he dado a conocer tu *nombre*, y se lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos (v. 26).

Cristo es la misma zarza ardiente en la que se revela a los hombres el nombre de Dios. Pero como en la concepción del cuarto evangelio Jesús une en sí mismo y se aplica el «yo soy» del Éxodo y de Isaías 43, resulta claro que *él mismo* es el nombre de Dios, es decir, la posibilidad de invocar a Dios. La idea del nombre entra aquí en un estadio nuevo y decisivo. El nombre no es ya sólo una palabra, sino una persona: Jesús. Toda la cristología, es decir, la fe en Jesús se convierte en una explicación del nombre de Dios y de todo lo que en él se enuncia. Llegamos así a un aspecto problemático, que atañe a todo lo que hemos dicho sobre el nombre de Dios.

4. *La idea del nombre*

Queda aún por hacernos una última pregunta general: ¿qué es propiamente el nombre? ¿Qué sentido tiene hablar del nombre de Dios? No quiero analizar exhaustivamente el problema, ya que no es el momento de hacerlo, pero sí voy a decir en dos líneas lo que me parece esencial. Existe, en primer lugar, una gran diferencia entre los objetivos que persiguen el concepto y el nombre. El concepto quiere expresar la esencia de la cosa tal como es en sí misma. El nombre, en cambio, no se interesa por la esencia de las cosas; lo que pretende es hacer que se las pueda nombrar, es decir, que se las pueda invocar, que se pueda entablar contacto con ellas. Es cierto que el nombre debe llegar a la cosa misma, pero sólo para ponerla en relación conmigo, para que se ponga a mi alcance. Pongamos un ejemplo: yo puedo saber perfectamente que alguien está incluido en el concepto «hombre», pero eso no significa que entable una relación con él. El nombre es, ante todo, lo que hace que algo se pueda nombrar. Por el nombre, el otro penetra en la estructura de mi co-humanidad, por el nombre puedo llamarlo. El nombre, pues, representa y lleva a cabo un ordenamiento social, una inserción en la estructura de las relaciones sociales. A quien sólo se le considera un número, queda fuera de la estructura de la co-humanidad. El nombre hace que alguien pueda ser llamado, y de ahí surge la coexistencia con el hombre que es nombrado.

Todo esto nos muestra qué dice la fe veterotestamentaria cuando habla del nombre de Dios. Con él se expresa algo muy distinto de lo que afirma el filósofo, que sólo busca el concepto del ser supremo. Ese concepto es el resultado del pensamiento, que quiere saber en qué consiste el ser supremo en sí mismo. Con el nombre no pasa lo mismo. Cuando Dios se nombra, desde la perspectiva de la fe no revela su naturaleza íntima, sino que se hace nominable, se da a los hombres de manera que se le puede llamar. Y al actuar así, empieza a co-existir con ellos, se hace accesible, está ahí por ellos.

Aquí puede estar la clave para ilustrar lo que quiere decir Juan cuando presenta al Señor Jesús como el nombre verdadero y vivien-

te de Dios. En él acontece lo que no puede acontecer en una simple palabra. En él se consuma el sentido del discurso sobre el nombre de Dios, lo que éste siempre significó y quiso significar. Lo que quiere decir el evangelista es que él es quien hace posible que se pueda invocar a Dios. Con él, Dios entra para siempre en la historia de los hombres. El nombre ya no es una simple palabra que aceptamos, sino carne de nuestra carne y hueso de nuestros huesos. Dios es ya uno de los nuestros. Lo que significaba el relato de la zarza ardiente, se realiza de verdad en aquel que es Dios en cuanto hombre y hombre en cuanto Dios. Dios es uno de los nuestros y por eso se le puede invocar de verdad, por eso está ahí co-existiendo con nosotros.

5. *Los dos aspectos del concepto bíblico de Dios*

Si hacemos un análisis global vemos que el concepto bíblico de Dios consta de dos componentes. Por un lado está lo personal, la cercanía y la invocabilidad, el dar-se, que se condensa sintéticamente en el hecho de poner el nombre, pero que ya se había anunciado antes en la idea del «Dios de los padres, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», y que más tarde se concentrará en la idea del «Dios de nuestro Señor Jesucristo». Pero siempre se trata del Dios de los hombres, del Dios que muestra su rostro, del Dios personal. A él se orienta la referencia, la elección y la decisión de los padres, de donde parte un largo camino que nos lleva justamente hasta el Dios de Jesucristo.

Pero, por otro lado, esta cercanía, esta accesibilidad, esta libre donación nos otorga al que está por encima del espacio y del tiempo, al que no está atado a nada y al que a la vez lo une todo. El elemento peculiar de este Dios es el poder que transciende el tiempo; se concentra cada vez con más vigor en la idea del ser, en el profundo y a la vez enigmático «yo soy». Partiendo de este elemento, Israel intentó traducir a los demás pueblos lo especial y característico de su fe. Contrapuso el «es» de su Dios al cambiar y pasar del mundo y de sus dioses, de los dioses de la tierra, de la fertilidad y de la na-

ción. Al Dios del cielo que está por encima de todos, al que pertenece todo sin que él pertenezca a nada, lo contrapuso a los dioses particulares. Afirmó con toda claridad que su Dios no era el Dios nacional de Israel de la misma manera que otros dioses eran dioses nacionales. Israel no pretendía tener su Dios propio, sino al Dios de todos y de todo, porque estaba convencido de que así y sólo así veneraba al Dios verdadero. El hombre sólo tiene a Dios cuando no tiene ningún Dios propio, cuando se confía al que es Dios mío pero también de los demás, porque todos le pertenecemos.

La paradoja de la fe bíblica en Dios está en la unión y en la unidad de los dos elementos que hemos mencionado: en que se confiesa el ser como persona y la persona como ser, lo escondido como el totalmente cercano, lo inaccesible como el accesible, *lo* uno como *el* uno, que es para todo y para quien son todos. Dejemos aquí el análisis de la idea bíblica de Dios para ocuparnos de nuevo, con una base más amplia, de la relación entre fe y filosofía, entre fe y razón.

3

El Dios de la fe y el Dios de los filósofos

1. *La opción de la Iglesia primitiva a favor de la filosofía*

La opción que se tomó en la Biblia respecto a la imagen de Dios tuvo que repetirse en los albores del cristianismo y de la Iglesia. De hecho, cada nueva situación nos obliga a ello, pues la opción es a la vez don y tarea. La predicación y la fe de la primera época cristiana se movieron en un contexto en el que pululaban los dioses. Por eso se encontró ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes y posteriormente en su confrontación con las grandes potencias del período exílico y posexílico. Una vez más, la fe cristiana tenía que decir cuál era su Dios. Para ello podía remitirse a la lucha precedente, sobre todo en su estadio final, a la obra del Deuteroisaías y de la literatura sapiencial, al avance que supuso la traducción al griego del Antiguo Testamento y, finalmente, también a los escritos del Nuevo Testamento, en concreto al Evangelio de san Juan.

Prosiguiendo esta larga historia, el cristianismo primitivo decidió y llevó audazmente a cabo una elección purificadora: optó *por* el Dios de los filósofos *frente a* los dioses de las otras religiones. Cuando se planteó el problema de cuál era el Dios de la fe cristiana, si Zeus, o Hermes, o Dionisos o cualquier otro, la respuesta fue ésta: ninguno de esos. Ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino única y exclusivamente aquel a quien no dirigís vuestras oraciones, el dios supremo, el dios del que hablan vuestros filósofos. La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguas religiones, lo consideró un espejismo y una alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses. Cuando ha-

blamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios de todos los poderes: ese es nuestro único Dios. Este acontecimiento constituye una opción y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que la opción por El y «Yah» frente a Moloch y Baal, o que la evolución de ambos hacia Elohim y Yahvé, hacia la idea del ser. Esta elección significa una opción a favor del *Logos* frente a cualquier forma de mito, así como la desmitologización del mundo y de la religión.

¿Fue esta opción por el *Logos* frente al mito el camino correcto? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta, hemos de tener presente lo que ya hemos dicho sobre la evolución interna del concepto de Dios, cuyo último estadio ideológico fue situar lo cristiano dentro del mundo helenístico. Pero digamos igualmente que el mundo antiguo conoció también, y muy incisivamente, el dilema entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. A medida que avanzaba la historia iba creciendo cada vez más la hostilidad entre los dioses míticos de las religiones y el conocimiento filosófico de Dios, hostilidad que emerge en la crítica de los mitos que hacen los filósofos desde Jenófanes hasta Platón, que quería desechar el clásico mito homérico para sustituirlo por un mito nuevo, por un mito lógico.

La investigación moderna cada día coincide más en que existe sorprendente paralelismo, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos en Grecia y la crítica profética de los dioses en Israel. Cada una parte de presupuestos distintos y tiene unas metas también diferentes. Pero el movimiento del *Logos* frente al mito, tal como se plasmó en la ilustración filosófica del espíritu griego, y que provocó finalmente la caída de los dioses, tiene un profundo paralelismo en la ilustración de los profetas y de la literatura sapiencial en su desmitologización de las potencias divinas a favor del único Dios. A pesar de su contraposición, ambas tendencias coinciden en la búsqueda del *Logos*. La ilustración filosófica, con su visión «física» del ser, arrinconó cada vez más las apariencias míticas, aunque sin eliminar la forma religiosa de venerar a los dioses. Así pues, en la religión antigua existe también una profunda falla

entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, entre la razón y la piedad. El fracaso de la antigua religión se debió no sólo a su incapacidad para unir ambas cosas, sino también a que poco a poco fue separando la razón de la piedad, el Dios de la fe del Dios de los filósofos. A lo cristiano le esperaba la misma suerte si, desechando la razón, hubiera vuelto a lo puramente religioso, como predicó Schleiermacher, y como, en cierto sentido y paradójicamente, afirma también el gran crítico y enemigo de Schleiermacher, Karl Barth.

El destino opuesto del mito y del evangelio en el mundo antiguo, el final del mito y la victoria del evangelio, desde la perspectiva de la historia del espíritu, hay que explicarlo esencialmente por su visión opuesta de la relación entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón. La paradoja de la antigua filosofía estriba, desde un punto de vista histórico-religioso, en que ha destruido intelectualmente el mito, pero al mismo tiempo ha tratado de darle una legitimación religiosa. Esto quiere decir que la antigua filosofía no era revolucionaria sino más bien evolucionista en lo religioso, que entendía la religión como ordenamiento de la vida moral, no como verdad. En la Carta a los romanos (1, 18-31) Pablo lo ha descrito con total exactitud recurriendo al lenguaje de la predicación profética, es decir, al lenguaje sapiencial del Antiguo Testamento. Ya en los capítulos 13–15 del libro de la Sabiduría se alude al destino mortal de las antiguas religiones y a la paradoja que supone separar la verdad y la piedad. Pablo resume en unos cuantos versículos lo que allí se dice con todo detalle y explica el destino de la antigua religión por la separación entre *Logos* y *Mythos*:

> Pues lo que se puede conocer de Dios, lo tienen claro ante sus ojos, por cuanto Dios se lo ha revelado. Y es que lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se ha hecho visible desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas. Así que no tienen excusa, porque, habiendo conocido a Dios, no lo han glorificado, ni le han dado gracias, sino que han puesto sus pensamientos en cosas sin valor y se ha oscurecido su insensato corazón. Alardeando de sabios, se han hecho necios, y han trocado la gloria del Dios incorruptible por representaciones de hombres corruptibles, e incluso de aves, de cuadrúpedos y de reptiles (Rom 1, 19-23).

La religión no iba por el camino del *Logos* sino que permanecía en él como mito inoperante. Por eso su inevitable hundimiento se debe a su escisión de la verdad, que hace que se la vea como pura *institutio vitae*, es decir, como pura organización y modo de configurar la vida. Frente a esta situación, Tertuliano enfatizó con palabras extraordinariamente valientes y majestuosas la postura cristiana cuando dijo

> Cristo no se llamó a sí mismo costumbre sino verdad [1].

Creo que ésta es una de las grandes afirmaciones de la teología de los padres. En ella se resume, con insuperable densidad, la lucha de la primitiva Iglesia y la incesante tarea que incumbe a la fe cristiana si quiere seguir siendo fiel a sí misma. La divinización de la *consuetudo romana*, de la «costumbre» de la ciudad de Roma, que quiere que sus costumbres sean la única norma de conducta, choca con la pretensión exclusivista de la verdad. Con ello, el cristianismo se pone decididamente de parte de la verdad y se separa de una concepción de la religión que se reduce a un conjunto de ceremonias a las que, si les busca una interpretación, al final se acaba encontrándoles un sentido.

Una indicación aclarará lo que acabamos de decir. La antigüedad había justificado el dilema de la religión, la separación de la verdad de lo que se conoce mediante la filosofía, con la idea de las tres teologías que existían entonces: física, política y mítica. Había justificado la separación de mito y *logos* con los sentimientos del pueblo y la utilidad del Estado, ya que la teología mítica posibilita al mismo tiempo la teología política. Es decir: había enfrentado verdad y costumbre, utilidad y verdad. Los representantes de la filosofía neoplatónica dieron un paso más al interpretar ontológicamente al mito, al explicarlo como teología del símbolo y al intentar conciliarlo de esta forma con la verdad por la vía de la interpretación. Pero lo que sólo puede subsistir mediante la interpretación, en realidad ha dejado

1. «Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem nominavit»: *De virginibus velandis* I, 1: Corpus Christianorum (CChr) II, 1209.

ya de existir. Se explica pues muy bien que el espíritu humano busque la verdad en cuanto tal y no lo que no es tal verdad, pero que puede ser indirectamente compatible con ella utilizando el método de la interpretación.

Ambos hechos tienen algo de rabiosa actualidad. En un momento en que parece desaparecer la verdad de lo cristiano, reaparecen en la lucha por lo cristiano precisamente los dos métodos con los que una vez el antiguo politeísmo combatió hasta la muerte y no sobrevivió. Por otra parte, la gente deja a un lado la verdad de la razón y se retira al campo de la pura piedad, de la pura fe, de la pura revelación; una retirada que, voluntariamente o no, intencionadamente o no, rememora fatídicamente la separación de la antigua religión respecto al *logos*, la huida de la verdad hacia la costumbre coqueta, el abandono de la *physis* para dedicarse a la política. Por otra parte, hay un proceso que, telegráficamente, yo me atrevería a llamar cristianismo interpretativo, que aniquila el escándalo de lo cristiano. De esa forma hace que deje de ser chocante, convierte a la vez su causa en un cliché que se puede desechar, en un rodeo que, para decirlo sencillamente, no necesita para nada que se pierda el tiempo en complicadas elucubraciones para explicar su sentido.

La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos frente a los dioses de las religiones, es decir, por la verdad del ser mismo frente al mito de la costumbre. Ésta fue la razón por la que se tachó de ateos a los miembros de la Iglesia primitiva. La Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, no aceptó nada de ella, la consideraba una pura y simple costumbre vacía que se alzaba contra la verdad. Para los antiguos, el Dios de los filósofos, que ya no tenía sitio, no era religiosamente significativo, sólo era una realidad académica y arreligiosa. Por eso, mantenerlo, confesarlo como único y como todo se veía como una negación de la religión, de la *religio*, como ateísmo. Justamente en la sospecha de ateísmo que tuvo que afrontar el cristianismo primitivo es donde se ve con toda claridad su orientación espiritual, su opción frente a la *religio* y la costumbre carente de verdad, su opción exclusiva por la verdad del ser.

2. *La transformación del Dios de los filósofos*

Pero no olvidemos la otra cara de la realidad. La fe cristiana optó solamente por el Dios de los filósofos y por eso éste es el Dios a quien se puede rezar y el Dios que habla al hombre. Pero, al mismo tiempo, la fe cristiana dio a este Dios un significado nuevo, lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente. Este Dios, que antes parecía totalmente neutro, concepto supremo y definitivo; este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluido en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mudable y contingente, es ahora para la fe el hombre Dios, que no es sólo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también *agapé*, potencia de amor creador. En este sentido, en la fe cristiana se repite la misma experiencia que tuvo Pascal una noche en que escribió en un trozo de papel, que luego cosió en el forro de su casaca, estas palabras: «Fuego. Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob», no el «Dios de los filósofos y sabios» [2].

Frente a un Dios que cada vez se reducía más a lo matemático, vivió la experiencia de la zarza y comprendió que Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un nombre que le introduce en el mundo de los hombres. En este sentido, se experimenta también que el Dios de los filósofos es muy distinto de lo que se habían imaginado, aun sin dejar de ser lo que ellos afirmaban. Es verdad que sólo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es también e inseparablemente el Dios de la fe, el Dios de los hombres.

Para apreciar en su justa medida la transformación que experimentó el concepto filosófico de Dios al equipararlo al Dios de la fe,

2. Cf. el texto de esta ficha, llamado «memorial», en R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*, München [2]1950, 47s; *ibid.*, 23, edición abreviada. Sobre esto, cf. el análisis de Guardini en 27-61. Lo amplía y corrige H. Vorgrimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals*, en J. Daniélou-H. Vorgrimler, *Sentire ecclesiam*, Freiburg 1961, 371-406.

hemos de acudir a algún texto bíblico que nos hable de Dios. Elegimos al azar la parábola de la oveja y de la dracma perdidas (Lc 15, 1-10). El punto de partida es el escándalo de los fariseos y letrados porque Jesús se sienta a la mesa con los pecadores. La respuesta habla de un hombre que tiene cien ovejas, se le pierde una y va en busca de ella. Y cuando la encuentra siente más alegría por la oveja que ha encontrado que por las noventa y nueve que no tuvo que buscar. En el relato de la dracma perdida y encontrada pasa en realidad lo mismo: el ama de casa se alegra mucho más por la dracma encontrada que por las que tenía a buen recaudo:

> Yo os aseguro que también en el cielo habrá más alegría por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse (Lc 15, 7).

En esta parábola, en la que Jesús justifica y describe su obra y su misión como enviado de Dios, junto a la historia de la relación entre Dios y el hombre aparece también la cuestión de quién es Dios.

Si queremos responder a esa cuestión a partir de este texto, diremos que el Dios que aquí se nos presenta es un Dios antropomórfico y nada filosófico, como en muchos otros textos del Antiguo Testamento, un Dios que tiene sentimientos como el hombre, que se alegra, que busca, que espera, que sale al encuentro. No es la geometría insensible del universo, no es justicia neutral que se cierne sobre las cosas desde un corazón frío y sin afectos. Este Dios tiene corazón, está ahí como amante, con todas las extravagancias de un amante. Este texto nos muestra la transformación del pensamiento puramente filosófico. Y también nos manifiesta que, en el fondo, nosotros permanecemos siempre *ante* esta identificación del Dios de la fe con el Dios de los filósofos, que no podemos alcanzarla, y que naufragamos *en ello* por la imagen que tenemos de Dios y por nuestra forma de entender la realidad cristiana.

La mayor parte de los hombres de hoy admite de algún modo que existe algo así como «un ser superior». Pero les parece absurdo que ese ser se ocupe de los hombres. Nos parece –también al que intenta creer– que esto es una especie de antropomorfismo, una forma

primitiva del pensar humano, que se puede explicar en una situación en la que el hombre vive aún en su pequeño mundo, en que cree que la tierra es el centro de todo, en que Dios no tiene otra cosa que hacer que mirar hacia abajo. Pero en unos tiempos radicalmente distintos, en los que la tierra es insignificante en el conjunto del universo, en los que el hombre, un diminuto grano de arena, es un punto mínimo frente a unas dimensiones cósmicas, nos parece absurda la idea de que ese ser superior se ocupe de los hombres, de su ridículo y mísero mundo, de sus preocupaciones, de sus pecados y de sus no-pecados. Nos parece que así hablamos divinamente de Dios, pero lo que en realidad hacemos es concebirlo de una forma muy mezquina y en todo caso humana, como si tuviera que elegir para no perder la visión de conjunto. Nos lo imaginamos con una conciencia como la nuestra, con sus límites, como una conciencia que alguna vez tiene que detenerse y a la que le es imposible abarcarlo todo.

El dicho que precede al *Hyperion* de Hölderlin nos recuerda, ante tales nimiedades, la imagen cristiana de la verdadera grandeza de Dios: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, es divino no estar encerrado en lo máximo y sin embargo estar contenido en lo mínimo. Ese espíritu ilimitado, que contiene la totalidad del ser, supera lo «más grande» porque para él es pequeño, pero cabe también en lo más pequeño, porque para él nada es demasiado pequeño. La superación de lo más grande, así como la penetración en lo más pequeño, constituyen la verdadera esencia del espíritu absoluto. Pero hay aquí también una valoración de lo *maximum* y de lo *minimum* muy significativa para la comprensión cristiana de lo real. Para quien, como espíritu, sostiene y transforma el universo, un espíritu, el corazón de un hombre capaz de amar, es mucho mayor que todas las galaxias juntas. Las medidas cuantitativas se quedan obsoletas; aparece otra jerarquía de grandeza en la que lo infinitamente pequeño es lo verdaderamente envolvente y grande[3].

3. H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*: Stimmen der Zeit 139 (1947) 321-337, ha explicado el origen del «epitafio de Loyola» citado por Hölderlin. El dicho procede de la gran obra *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antwerpen 1640. En las pp. 280-282 se

Desenmascaremos otro prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo infinitamente grande, el espíritu absoluto, no puede ser ni sentimiento ni pasión, sino pura matemática del todo. Afirmamos así, aunque sin darnos cuenta, que el puro pensar es más grande que el amor, mientras que el evangelio y la idea cristiana de Dios corrigen a la filosofía y nos hacen ver lo contrario, que el amor es más grande que el puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor.

Resumiendo, podemos decir que la vinculación consciente al Dios de los filósofos que llevó a cabo la fe hizo que se superara básicamente en dos puntos al pensamiento filosófico:

a) *El Dios filosófico se relaciona exclusivamente consigo mismo*

Es un puro pensar que se contempla a sí mismo. En cambio, el Dios de la fe se caracteriza fundamentalmente por la categoría de relación. Es amplitud creadora que todo lo transforma. Surge así una nueva imagen y una nueva ordenación del mundo en la que la suprema posibilidad del ser no es la de poder vivir aislado, la de necesitarse sólo a sí mismo y la de subsistir en sí mismo. La suprema forma de ser lleva pareja la relación. No es necesario insistir, por supuesto, en la revolución que para la existencia humana supone que lo supremo no se presente ya como autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino como relación, como poder que crea, sostiene y ama todas las cosas...

b) *El Dios filosófico es puro pensar*

Cree que lo divino es pensar y sólo pensar. El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que amar es divino domina toda su

cita el *Elogium sepulcrale sancti Ignatii*, redactado por un jesuita flamenco anónimo, del que se ha tomado el dicho. Cf. también F. Hölderlin, *Werke* III (ed. F. Beissner), Stuttgart 1965, 346s. El mismo pensamiento se encuentra en infinidad de textos significativos de la literatura tardojudía; cf. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968, especialmente 13-22.

concepción. El *Logos* de todo el mundo, la idea creadora original es también amor, y este pensamiento es creador porque como pensamiento es amor y como amor es pensamiento. Se muestra así la identidad original de la verdad y el amor; cuando se verifica, no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias, sino una, el único Absoluto. Éste es el punto de partida de la confesión de fe en el Dios uno y trino, sobre el que volveremos más adelante.

3. *El problema reflejado en el texto del credo*

En el credo apostólico, sobre el que estamos reflexionando, la unidad paradójica del Dios de la fe con el Dios de los filósofos aparece en la yuxtaposición de dos atributos: «Padre» y «soberano» («Señor de todo»). El segundo de ellos –*pantokrator* en griego– alude al «Yahvé Zebaoth» (Sabaoth) del Antiguo Testamento, cuyo significado nunca ha sido totalmente aclarado. Traducido literalmente significa algo así como «Dios de los ejércitos», «Dios de los poderes»; la Biblia griega lo traduce a veces como «Señor de los poderes». A pesar de lo inseguro que es el origen de esta expresión, podemos afirmar que con ella se quiere designar a Dios como Señor del cielo y de la tierra. Se emplea sobre todo para declararlo Señor a quien pertenecen los astros, que en su presencia no pueden subsistir como seres divinos autónomos, en clara polémica con lo que la religión babilónica creía acerca de los astros. Los astros no son dioses, son obra de Yahvé y le obedecen como obedecen las huestes a su caudillo. El término *pantokrator* tiene, pues, un sentido cósmico y más tarde también un sentido político; designa a Dios como señor de todos los señores[4]. El credo llama a Dios «padre» y «soberano», uniendo a un término familiar otro de potencia cósmica para describir al único Dios. Deja así muy claro en qué consiste la imagen cristiana de Dios: tensión entre el poder absoluto y el amor absoluto, entre la distancia absoluta y la cercanía absoluta, entre el ser por

4. Kattenbusch II, 526; P. van Imschoot, *Ejércitos*, en H. Haag, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1964, 531-533.

antonomasia y el amor espontáneo a lo más humano del hombre, la mezcla de lo máximo y lo mínimo a la que ya nos hemos referido.

La palabra Padre, que aquí sigue totalmente abierta respecto a su punto de referencia, une el primer artículo de la fe con el segundo; apunta a la cristología y refuerza de tal modo las dos partes del credo, que lo que se diga del Padre sólo quedará claro si se mira a la vez al Hijo. Por ejemplo, lo que significa «omnipotencia» y «soberanía» sólo se ve en el pesebre y en la cruz. Sólo aquí, donde Dios, conocido como Señor del universo, asume la impotencia radical de la entrega a sus diminutas criaturas, puede formularse el concepto cristiano de la soberanía de Dios. Nace así un nuevo concepto del poder, del dominio y del señorío. El poder supremo se manifiesta justamente en que puede renunciar sin más a todo poder, en que es poderoso no por su fuerza, sino exclusivamente por la libertad de su amor, que al ser rechazado se muestra más potente que los poderes victoriosos del mundo. Aquí se produce esa corrección de medidas y dimensiones de las que hablábamos al referirnos al *maximum* y al *minimum*.

4
La profesión de fe en Dios, hoy

¿Qué significa, pues, la frase «creo en Dios» cuando alguien la dice al recitar el credo de la Iglesia? Quien así profesa su fe opta, ante todo, por una serie de valores y sentidos en los que se intuye la verdad (en el fondo significa optar por la verdad), pero que precisamente por eso sólo pueden alcanzarse en la opción y por la opción. Lo que en realidad se hace es una opción, incluso en el sentido de que se consuma una separación entre las distintas posibilidades. Lo que hizo Israel en los albores de su historia, lo que repitió la Iglesia en los comienzos de su peregrinación, debe renovarlo todo hombre en su vida. Igual que en otro tiempo tuvo que optar contra las posibilidades de Moloch y de Baal, en contra de la costumbre y a favor de la verdad, también el dicho cristiano «creo en Dios» es un proceso continuo de separación, de aceptación, de purificación y de transformación. Sólo así se explica la permanencia de la confesión cristiana en un solo Dios a lo largo de los tiempos. Pero, ¿qué rumbo debe tomar hoy este proceso?

1. *El primado del Logos*

La fe cristiana es ante todo una opción por el primado del *Logos* y en contra de la pura materia. Cuando decimos «creo que Dios existe» afirmamos también que el *Logos*, es decir, la idea, la libertad y el amor no sólo están al final sino también al principio; que él es poder que abarca y da origen a todo ser. Es decir, la fe es una opción que afirma que el pensamiento y el sentido no sólo son un derivado ac-

cidental del ser, sino que todo ser es producto del pensamiento, es más, en su estructura más íntima es pensamiento.

Así pues, la fe, en su sentido específico, es opción por la verdad, ya que para ella el ser es verdad, comprensibilidad y sentido. Y todo esto no es un producto secundario del ser que surgió en alguna parte, pero que puede carecer de importancia decisiva y estructural para la totalidad de lo real.

Esta opción por la estructura conceptual del ser, que viene del sentido y de la inteligencia, incluye la fe en la creación. Esta no es más que la convicción de que el espíritu objetivo que encontramos en todas las cosas, más aún, que entendemos cada vez más como las cosas, es impronta y expresión del espíritu subjetivo, y que la estructura conceptual que tiene el ser y que nosotros *pos*-pensamos es expresión de un *pre*-pensamiento por el que existen las cosas.

Podemos decir con más exactitud que en el antiguo discurso pitagórico sobre el Dios que cultiva la geometría se manifiesta la estructura matemática del ser, que permite comprender el ser como ser pensado, como ser conceptualmente estructurado; que se expresa la idea de que la materia no es simplemente sin-sentido que se sustrae al entendimiento, sino que también incluye verdad y comprensibilidad, que posibilitan la comprehensión conceptual. Esta intuición tiene actualmente un gran peso debido a la investigación sobre la estructura matemática de la materia, sobre la posibilidad de pensarla y utilizarla matemáticamente. Einstein dijo una vez que en las leyes de la naturaleza «se manifiesta una inteligencia tan superior, que frente a ella lo más significativo del pensar y del ordenar humanos es un destello completamente fútil» [1]. En realidad, todo nuestro pensar no es sino pos-pensar lo que ya ha sido pre-pensado. Lo único que podemos intentar es comprender pobremente el ser pensado que son las cosas y encontrar verdad en él. La comprensión matemática del mundo ha encontrado también aquí, mediante la matemática del universo, al «Dios de los filósofos». Y lo ha encontrado con todos los problemas que plantea, como puede verse cuando Einstein rechaza

1. A. Einstein, *Mein Weltbild*, Zürich-Stuttgartt-Wien 1953, 21; trad. española: *Mis ideas y opiniones*, Bosch, Barcelona 1980.

el concepto personal de Dios por «antropomórfico» y lo subordina a la «religión del terror» y a la «religión moralista», a las que opone la «religiosidad cósmica», que a su juicio es la única apropiada. Ésta se realiza, según él, «en el asombro extasiado ante la armonía de las leyes de la naturaleza», en una «fe profunda en la razón de la estructura del mundo» y en el «anhelo por comprender aunque sólo sea un pequeño reflejo de la razón que se revela en este mundo»[2].

Nos encontramos ante el problema de la fe en Dios en toda su amplitud: por un lado se ve la diafanidad del ser que, como ser pensado, apunta a un pensar, pero por otro vemos también la imposibilidad de relacionar con el hombre este pensar del ser. Un concepto reduccionista de persona, sobre el que no se ha reflexionado suficientemente, supone una barrera que nos impide equiparar el «Dios de la fe» con el «Dios de los filósofos».

Antes de seguir adelante voy a citar unas palabras de un científico naturalista. James Jeans dijo una vez:

> Descubrimos en el universo huellas de un poder que todo lo planea y lo controla. Eso nos permite decir, en la medida de nuestros actuales conocimientos, que este poder tiene algo en común con nuestro espíritu propio e individual; pero esa parte común no consiste ni en el sentimiento, ni en la moral, ni en el placer estético, sino en la tendencia a pensar de una manera que, a falta de otra palabra mejor, llamamos geometría.[3]

Una vez más se repite la idea de que el matemático descubre la matemática del cosmos, el carácter de ser pensado que tienen las cosas. Pero nada más. Sólo descubre el Dios de los filósofos.

¿Acaso ha de extrañarnos? ¿Es que puede el matemático, que estudia matemáticamente las cosas, encontrar en el universo algo que no sean matemáticas? ¿No habría que preguntarle mucho antes si ha

2. *Ibid.*, 18-22. En el capítulo titulado «La necesidad de la cultura ética» (22-24) se relaja la íntima unión, antes enunciada, entre el conocimiento de las ciencias naturales y la atónita consideración religiosa; las trágicas experiencias anteriores parecen haber agudizado la visión de lo propiamente religioso.

3. Citado en W. von Hartlieb, *Das Christentum und die Gegenwart*, Salzburg 1953, 18s.

contemplado alguna vez el mundo desde otro ángulo que el puramente matemático? ¿No tendríamos que preguntarle, por ejemplo, si al ver un almendro en flor, no le ha llamado la atención que, gracias al trabajo conjunto de las abejas y el árbol, el proceso de fructificación no se realiza sino pasando por la floración, es decir, por esa increíble y superflua maravilla de lo bello, que a su vez no se puede comprender si uno no se implica y colabora en lo que ya es bello de por sí, aun sin nosotros? Jeans piensa que hasta ahora no se ha descubierto nada semejante a ese espíritu, pero podemos responderle sin ningún temor: tampoco el físico lo ha descubierto y nunca lo descubrirá, porque en su estudio prescinde esencialmente del sentimiento estético y de la actitud moral, porque interroga a la naturaleza desde una perspectiva puramente matemática y por tanto sólo ve el lado matemático de la naturaleza. La respuesta depende exclusivamente de la pregunta que se formula. El hombre que busque una visión del todo tendrá que decir: es indudable que en el mundo encontramos la matemática objetivada, pero no lo es menos que hallamos también la inaudita y misteriosa maravilla de lo hermoso. Digámoslo más exactamente: en el mundo hay fenómenos que se presentan como bellos al espíritu del hombre, de forma que puede afirmar que el matemático que los ha hecho posee una fantasía creadora realmente inaudita.

Resumamos las observaciones parciales que hemos bosquejado hasta ahora: el mundo es el espíritu objetivo; se nos presenta bajo una estructura espiritual, es decir, se ofrece a nuestro espíritu como algo sobre lo que se puede reflexionar y que se puede comprender. A partir de aquí podemos dar un paso adelante. Quien dice *credo in Deum* –creo en Dios– está convencido de que el espíritu objetivo procede del espíritu subjetivo y que sólo puede subsistir como una forma en que éste se declina, esto es, de que el ser pensado, tal como lo hallamos en la estructura del mundo, no es posible sin un pensar.

Me parece conveniente explicar un poco más estas afirmaciones y asegurar que las sometemos –una vez más, sólo en líneas generales– a una especie de autocrítica de la razón histórica. Después de 2500 años de pensamiento filosófico, no podemos hablar alegre-

mente de estas cosas como si muchos otros no hubieran intentado lo mismo antes que nosotros y como si no hubiesen fracasado. Si contemplamos, además, el montón de escombros que quedan de las hipótesis, la sagacidad tan inútilmente empleada y tanta lógica vana de que nos habla la historia, quizá no tendríamos arrestos para encontrar la verdad auténtica y escondida que trasciende lo que se puede tocar con la mano. Sin embargo, encontrar una salida no es tan imposible como parece a primera vista, ya que a pesar de las casi innumerables y contrapuestas vías filosóficas por las que el hombre ha querido reflexionar sobre el ser, sólo hay en definitiva dos posibilidades básicas de iluminar su misterio.

El problema al que al final todo se reduce es el siguiente: entre la multitud de cosas individuales existente, ¿cuál es, por así decirlo, la materia común del ser? ¿Qué es ese ser único que está tras las cosas que son y que, ciertamente, todas «son»? Las numerosas respuestas que históricamente se han dado a este problema pueden reducirse a dos: en primer lugar, la materialista, que es la más próxima a nosotros, y que afirma que todo lo que está ahí ante nosotros es, al final, materia, que *la materia* es lo único que siempre está ahí y se puede comprobar y que, por tanto, muestra el auténtico ser del ser. Y luego la respuesta contraria, que dice que todo el que estudie la materia descubrirá que es ser pensado, idea objetivada y que, por tanto, no puede ser lo último. Antes que ella está el pensar, la idea; a la postre, todo ser es ser pensado y hay que referirlo al espíritu como a su realidad originaria. Es la vía «idealista».

Antes de emitir un juicio hemos de preguntarnos, ¿qué es propiamente la materia? ¿Qué es el espíritu? Digamos brevemente que por materia entendemos un ser que no se comprende por sí mismo, un ser que ciertamente «es», pero que no se autocomprende. Reducir todo ser a la materia como forma primaria de la realidad comporta que la clase de ser que configura el comienzo y el fundamento de todo ser, no se puede comprender por sí misma, lo que significa además que la comprensión del ser es sólo un producto secundario en el curso de la evolución. Con ello tenemos ya también la definición de «espíritu», que es el ser que se comprende a sí mismo,

el ser que es en sí mismo. La solución idealista del problema del ser afirma que todo ser es ser pensado por una conciencia única. La unidad del ser consiste en la identidad de una conciencia única, de la que la multiplicidad de seres son simples momentos.

La fe cristiana no coincide con ninguna de esas dos soluciones. Es verdad que ella también afirma que el ser es ser pensado. La misma materia apunta al ser que la trasciende como a lo anterior y más original. Pero la fe cristiana se contrapone también al idealismo, que convierte a todos los seres en momentos de una conciencia que todo lo abarca y le dice: es verdad que el ser es ser pensado, pero no hasta el punto de que la idea se quede exclusivamente en idea, de que la apariencia de autonomía se muestre al observador atento como pura apariencia. Lo que la fe cristiana afirma es que las cosas son seres pensados por una conciencia creadora, por una libertad creadora, y que esa conciencia creadora que sostiene todas las cosas, entrega lo pensado a la libertad de su ser propio y autónomo. Por eso supera al idealismo puro. Mientras que, como hemos visto, éste considera todo lo real como contenido de una conciencia única, para la fe cristiana lo que sostiene todas las cosas es una libertad creadora que sitúa lo pensado en la libertad de su propio ser, de modo que éste es por un lado ser pensado de una conciencia y, por otro, verdadero ser él mismo.

Con esto queda también explicado el núcleo del concepto de creación. El modelo a partir del cual hay que entender la creación no es el del artesano, sino el del espíritu creador, el del pensamiento creador. Queda pues claro que la idea de libertad es un rasgo peculiar de la fe cristiana en Dios que la distingue de toda clase de monismo. En el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez genera libertades. Por eso, sería bastante acertado definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser.

2. *El Dios personal*

Si la fe cristiana en Dios es ante todo opción por el primado del *Logos*, fe en la realidad de la inteligencia creadora que sostiene al mundo y lo precede, es también al mismo tiempo, como personificación de esa inteligencia, fe en que la idea original, cuyo ser pensado es el mundo, no es una conciencia anónima y neutral, sino libertad, amor creador y persona. Si la opción cristiana por el *Logos* es, pues, una opción por una inteligencia personal y creadora, es también una opción por el primado de lo particular sobre lo general. Lo supremo no es lo más general, sino lo particular; por eso la fe cristiana es, ante todo, opción por el hombre como ser irreductible que apunta a la infinitud. Por eso es también una opción por la primacía de la libertad frente a la primacía de la necesidad cósmico-natural. Se plantea pues en todo su rigor lo específico de la fe cristiana frente a otras opciones del espíritu humano. El punto que relaciona al hombre con el credo cristiano queda pues inequívocamente claro.

Esto indica que la primera opción –a favor del *Logos* frente a la pura materia– no es posible sin la segunda y la tercera. Más exactamente, la primera es en sí misma puro idealismo. Sólo la unión de la segunda y la tercera opción –primado de lo particular, primado de la libertad– constituye la línea divisoria entre el idealismo y la fe cristiana que de este modo se convierte en algo distinto del simple idealismo.

Sobre esto habría mucho que hablar. Pero nos contentaremos con algunas explicaciones ineludibles. Nos preguntamos: ¿qué significa propiamente que el *Logos*, cuyo pensamiento es el mundo, sea persona y que la fe sea por tanto una opción por lo particular y no por lo general? A esto se puede responder sencillamente, ya que en definitiva no significa sino que ese pensamiento creador, que es para nosotros supuesto y fundamento de todo ser, es en realidad pensar consciente de sí mismo, que no se conoce sólo a sí mismo, sino también todo lo que piensa. Además, este pensar no sólo conoce sino que también ama, es creador porque es amor. Y como no sólo piensa, sino que también ama, sitúa a su pensamiento en la libertad de su

propio ser, lo objetiviza, le da un ser propio. Todo esto significa que ese pensar conoce su pensamiento en su propio ser, que lo ama y que lo sostiene porque lo ama. Volvemos, pues, una vez más a esa afirmación que preside nuestras reflexiones: es divino lo que no es aprisionado por lo máximo, lo que se deja aprisionar por lo pequeño.

El *Logos* de todo ser, el ser que todo lo sostiene y todo lo comprehende, es, pues, conciencia, libertad y amor. De ahí es fácil concluir que lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad. Las consecuencias son trascendentales, ya que nos conducen a afirmar que la libertad es la estructura necesaria del mundo, y esto significa que el hombre sólo puede comprender el mundo como incomprensible, que el mundo sólo puede ser incomprensibilidad. La razón es clara, puesto que si el punto supremo que construye el mundo es una libertad que lo sostiene, lo quiere, lo conoce y lo ama en cuanto libertad, entonces lo que realmente caracteriza al mundo es la libertad y la imposibilidad de calcular. La libertad supone que todo cálculo resulta imposible. Y, si esto es así, entonces el mundo no puede reducirse pura y simplemente a la lógica matemática. Se nos ofrece algo muy grande y audaz, un mundo que en su estructura es libertad, pero también se nos deja como legado ese oscuro misterio de lo demoníaco que nos sale a cada paso. Un mundo creado y querido en el riesgo de la libertad y del amor no es pura matemática. Es el espacio del amor y, por tanto, de la libertad. Cierto que el riesgo del mal siempre está a la puerta, pero se corre el riesgo de la oscuridad por una luz mayor, por la libertad y el amor.

Comprobamos una vez más el cambio que, desde una perspectiva así, experimentan las categorías *maximum* y *minimum*, lo más grande y lo más pequeño. En un mundo que en último término no es matemática, sino amor, lo *minimum* es *maximum*, lo más pequeño que puedo amar es lo más grande, lo particular es más que lo general, la persona, lo único y lo irrepetible es también lo definitivo y lo supremo. En esta visión del mundo, la persona no es puro individuo, un ejemplar nacido de la materia mediante la división de la idea, sino que es «persona». En los seres individuales, incluidos los hombres, el pensamiento griego sólo vio individuos que nacen de la rup-

tura de la idea a través de la materia. Lo múltiple es siempre lo secundario, lo uno y lo general lo auténtico. El cristiano ve en el hombre una persona, no un individuo. Creo que en este paso del individuo a la persona es donde radica la gran sima que existe entre la antigüedad y el cristianismo, entre el platonismo y la fe. Este ser concreto no es algo secundario que sólo fragmentariamente nos deja entrever lo general, lo auténtico. En cuanto *minimum* es *maximum*; en cuanto singular e irrepetible es lo supremo y lo propio.

Demos un último paso. Si la persona es algo más que el individuo, si lo múltiple es también lo propio y no lo secundario, si existe un primado de lo particular sobre lo general, entonces la unidad no es ni lo único ni lo último, entonces la multiplicidad tiene también su derecho propio y definitivo. Esta afirmación, que es una consecuencia necesaria de la opción cristiana, nos lleva a superar la concepción de un Dios que es pura unidad. La lógica interna de la fe cristiana en Dios supera el puro monoteísmo y nos lleva a la fe en el Dios trino, del que nos vamos a ocupar ahora.

5
Creo en el Dios uno y trino

Lo que hemos dicho hasta ahora nos conduce a una situación donde la confesión del Dios uno se convierte, por una especie de necesidad interna, en la confesión del Dios uno y trino. Pero no olvidemos que entramos en un terreno en que la teología cristiana es más consciente de sus límites que en tiempos pasados. En este tema, querer saberlo todo aquí y ahora puede ser una funesta necedad. Reconocer humildemente que no se sabe nada es la única forma auténtica de saber: contemplar atónitos el misterio incomprensible es la auténtica profesión de fe en Dios. El amor siempre es *mysterium*. El propio amor –el Dios increado y eterno– tiene que serlo en sumo grado: *el* misterio mismo.

Sin embargo, a pesar de la resignación de la razón, que es la única forma de que el pensar sea fiel a sí mismo y a su misión, hemos de hacernos esta pregunta: ¿qué es propiamente confesar a Dios uno y trino? No vamos a recorrer aquí, paso a paso –como requeriría una respuesta amplia– su itinerario, ni vamos a analizar una a una todas las fórmulas con las que la fe quiso protegerse de las malas interpretaciones. Bastará con un par de indicaciones.

1. *Enfoque de la comprensión*

a) *El punto de partida de la fe en el Dios uno y trino*

La doctrina trinitaria no ha nacido de una especulación sobre Dios ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser, sino que es el resultado de una laboriosa elaboración de determinadas experiencias históricas. La fe veterotestamentaria presentaba a

Dios como padre de Israel y de los pueblos, como creador y señor del mundo. El Nuevo Testamento narra un acontecimiento inaudito en el que Dios se revela de un modo que permaneció oculto durante mucho tiempo: en Jesucristo nos topamos con un hombre que es y se llama Hijo de Dios. Encontramos a Dios en la figura de su enviado, que no es un ser intermedio entre Dios y el hombre, sino que es realmente Dios y, sin embargo, llama a Dios como nosotros, «Padre». He aquí una peculiar paradoja: llama padre a Dios y, sin embargo, le habla como a un tú que está frente a él; si no es puro teatro, sino verdad, como corresponde a Dios, tiene que ser distinto de ese padre al que *él* habla y al que *nosotros* hablamos. Por otro lado, él es realmente el Dios cercano que se aproxima a nosotros; es nuestro mediador ante Dios por ser también Dios como hombre, en la figura y en el ser de hombre: es Dios con nosotros («Emmanuel»). Si fuera distinto de Dios, si fuese un ser intermedio, desaparecería inmediatamente su mediación, que se convertiría en separación. Entonces no sólo no nos llevaría a Dios, sino que nos separaría de él. Por eso hay que concluir que él es al mismo tiempo Dios mediador y «hombre», y ello real y totalmente.

Esto significa que Dios se me acerca en él no como Padre, sino como Hijo y como hermano. Así pues, se nos muestra como una dualidad en Dios, Dios como yo y como tú a la vez, una dualidad al mismo tiempo incomprensible y extraordinariamente comprensible. A esta nueva experiencia de Dios le sigue finalmente la experiencia del espíritu, la de la presencia de Dios en nosotros, en nuestro ser íntimo. Y también llegamos a la conclusión de que este «espíritu» no se identifica ni con el Padre ni con el Hijo, pero tampoco es un tercero entre Dios y nosotros, sino el modo en que Dios se nos da, en el que penetra en nosotros, de tal manera que está *en* el hombre y en su ser íntimo, pero también infinitamente *por encima* de él.

Por consiguiente, la fe cristiana se ocupó del Dios trino a lo largo de su decurso histórico y pronto se vio obligada a reflexionar sobre cómo podía unir estos diferentes datos. Tuvo que preguntarse qué relación tenían con la realidad de Dios estas tres formas del encuentro histórico con él. ¿No podría suceder que esta trinidad de ex-

periencias de Dios fuera sólo la máscara histórica de su acercamiento al hombre como uno, aunque con papeles diferentes? ¿Nos dice esta trinidad sólo algo sobre el hombre y sobre las distintas formas en que puede relacionarse con Dios, o nos dice también algo sobre Dios mismo? Hoy podemos tener la tentación de aceptar exclusivamente lo primero porque así resolvemos de un plumazo todos los problemas. Pero antes de escabullirnos por ahí, hemos de captar el problema en toda su amplitud. De lo que aquí se trata es de saber si la relación del hombre con Dios es sólo un reflejo de su conciencia personal o si puede salir realmente de sí mismo y entrar en contacto con Dios. En ambos casos, las consecuencias son enormes. Pues si es cierto lo primero, habría que ser cada vez más consecuentes y decir que la oración no es más que un asunto del hombre consigo mismo y que ya no hay ningún fundamento ni para una auténtica adoración ni para la oración de petición. Hay otra cuestión que es también extraordinariamente urgente, a saber, si acaso no se debe en definitiva a la pereza intelectual que opta por la vía de no hacerse demasiadas preguntas y de ofrecer una mínima resistencia. Pero si creemos que la otra respuesta es la verdadera, entonces la adoración y la petición no sólo son posibles, sino necesarias, es decir, son un postulado del hombre, ser abierto a Dios.

Quien intuya la profundidad del problema, comprenderá también el ardor de la lucha que por él se libró en la antigua Iglesia. Y también se dará cuenta, porque es algo evidente incluso para un observador superficial, de que todo lo demás es pura elucubración y culto a la fórmula. Reconocerá que la lucha de entonces tiene que reemprenderse también hoy, que se trata de la misma lucha –la lucha del hombre por Dios y por sí mismo– y que no podemos llamarnos de verdad cristianos si creemos que hoy lo tenemos más fácil que entonces. Anticipemos la respuesta que nos revela la división entre el camino de la fe y el camino de la mera apariencia de fe: Dios *es* como se *manifiesta*. Dios no se manifiesta como no es. En este enunciado radica la relación cristiana con Dios; en él está incluida la doctrina trinitaria, más aún, *es* la doctrina trinitaria.

b) *Los motivos conductores*

¿Cómo se llegó a esa decisión? Fundamentalmente, por tres caminos. Al primero lo podríamos llamar la inmediatez de Dios respecto al hombre. Es decir, que el hombre que empieza a tratar con Cristo, se encuentra con Dios mismo en Jesús, hombre como él, al que como tal puede llegar y acceder, y no con un ser bastardo que se metería de por medio. La preocupación de la Iglesia primitiva por afirmar la verdadera divinidad de Jesús, tiene la misma raíz que su preocupación por afirmar su verdadera humanidad; sólo si Jesús es realmente hombre como nosotros, puede ser *nuestro* mediador; sólo si es realmente Dios como Dios, la mediación alcanza su meta. No es difícil percatarse de que la cuestión realmente seria que aquí se ventila es la opción fundamental del monoteísmo, la equiparación del Dios de la fe al Dios de los filósofos a la que ya nos hemos referido, pues sólo el Dios que es a la vez fundamento real del mundo y total cercanía a nosotros, puede ser objeto de una piedad comprometida con la verdad. Con esto hemos llegado al segundo camino: la permanencia inamovible en la opción vigorosamente monoteísta, en la confesión de que sólo hay *un* Dios. En todo caso, no puede llegarse, pasando por el mediador, a crear una multitud de seres mediadores, a una multitud de dioses falsos en los que el hombre adora lo que no es Dios.

El tercer camino es la preocupación fundamental por tomarse en serio la historia de Dios con el hombre. Esto significa que Dios, al presentarse como Hijo que dice «tú» al Padre, no hace ningún teatro ante el hombre ni organiza un baile de disfraces en el escenario de la historia humana, sino que todo eso revela una realidad. Los monarquianos de la Iglesia primitiva hablaron de una representación teatral por parte de Dios. Las tres personas serían los tres papeles que Dios ha representado en el curso de la historia. Digamos que el término «persona», así como su correspondiente griego *prosopon*, proceden del lenguaje teatral. Así se llamaba la máscara que se ponía el actor para encarnar su personaje. Esta palabra pasó al lenguaje de la fe, pero sólo tras ser fuertemente marcada por las duras luchas que tuvieron lugar, desembocó en la idea de persona, extraña a los antiguos.

Los modalistas afirmaban que las tres figuras eran *modi*, modos en los que nuestra conciencia aprehende a Dios y se interpreta a sí misma. Aunque esto supone que a Dios sólo lo conocemos en el reflejo de nuestro pensar humano, la fe cristiana se afianzó cada vez más en la idea de que incluso en el reflejo *le* conocemos. Porque es verdad que nosotros no podemos *sobre*pasar la estrechez de nuestra conciencia, pero Dios sí puede *intro*ducirse y revelarse en ella. Por eso, no se puede negar que tanto los monarquianos como los modalistas dieron un impulso importante a la idea correcta de Dios: la fe terminó aceptando el lenguaje y la terminología que ellos habían elaborado: de hecho, su terminología sigue vigente todavía hoy en la confesión de las tres divinas personas. Es cierto que el término *prosopon*-persona no expresa todo lo que hay que decir, pero la culpa no es suya. La ampliación de las fronteras del pensamiento humano no podía ser espontánea, aunque era necesaria para poder elaborar espiritualmente la experiencia cristiana de Dios, pues para eso se requería una lucha en la que el error prestaba también un buen servicio. Se sometía así a la ley fundamental que condiciona al espíritu humano en todos sus pasos.

c) *Soluciones sin salida*

La compleja lucha de la Iglesia primitiva nos remite, a la luz de lo que hemos dicho, a la aporía de dos caminos que cada vez se presentan más como dos no-caminos: el subordinacionismo y el monarquianismo. Ambas soluciones *parecen* lógicas y ambas destruyen el todo con sus simplificaciones seductoras. La doctrina eclesial, expresada en la fe en el Dios uno y trino, significa fundamentalmente la renuncia a encontrar una salida y la permanencia en el misterio que el hombre no puede abarcar: en realidad, esta confesión es la renuncia real a la presunción del saber sencillo que, en su falsa simplicidad, nos seduce con sus soluciones categóricas.

El subordinacionismo rehúye el dilema al afirmar que Dios es único. Cristo no es Dios sino un ser especialmente próximo a Dios. Así se elimina el obstáculo, pero, como ya hemos dicho detallada-

mente, se llega a la conclusión de que el hombre se desgaja de Dios y se recluye en lo provisional. Dios sería un monarca constitucional y la fe no tendría nada que ver con él, sino con sus ministros [1]. El que no quiera esto, el que crea realmente en el señorío de Dios, en la «grandeza» de lo más pequeño, afirmará que Dios *es* hombre, que su ser-Dios y su ser-hombre van unidos, y de este modo, con su fe en Cristo, aceptará la doctrina trinitaria.

El monarquianismo, cuya solución ya hemos tocado, suprime el problema por otro camino. También afirma vigorosamente la unidad de Dios, pero toma en serio al Dios que se nos presenta primero como creador y padre, luego como hijo y redentor en Cristo y, por fin, como espíritu. Para él, estas tres figuras son sólo máscaras de Dios que nos dicen algo sobre nosotros, pero no sobre él. La solución es seductora, pero al final nos lleva a concluir que el hombre gira siempre en torno a sí mismo y que nunca penetra en lo propio de Dios. Nos lo confirma el pensamiento moderno, en el que reaparece el monarquianismo. Hegel y Schelling quisieron explicar filosóficamente el cristianismo y la filosofía cristianamente. Se unían así al esfuerzo de los primeros tiempos por elaborar una filosofía del cristianismo. Esperaban hacer comprensible y útil, desde una perspectiva racional, la doctrina trinitaria y convertirla además, en su puro sentido filosófico, en la verdadera clave de la comprensión del ser. No vamos a evaluar en todos sus detalles los esfuerzos seductores por cambiar los conceptos. Digamos solamente que aquí se repite, una vez más, el callejón sin salida típico del monarquianismo.

El punto de arranque de todo esto sigue siendo la idea de que la doctrina trinitaria revela la vertiente histórica de Dios, es decir, el modo en que se revela. Hegel –y a su manera también Schelling– llevaron esta idea hasta sus últimas consecuencias y concluyeron que el proceso de autopresentación histórica de Dios no se diferencia del Dios que, permaneciendo en sí mismo, está detrás de la historia; el proceso de la historia hay que comprenderlo como el proceso del propio Dios. Por consiguiente, la figura histórica de Dios

1. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político: Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 27-62, especialmente 30s.

es la autoformación progresiva de lo divino. La historia es el proceso del *Logos*, pero también el *Logos* como proceso real de la historia. Con otras palabras podemos afirmar que, para Hegel, el *Logos* –la inteligencia de todo ser– se engendra poco a poco a sí mismo a lo largo de la historia. La historización de la doctrina trinitaria que llevó a cabo el monarquianismo se convierte ahora en historización de Dios. La inteligencia no es, pues, ya la que crea la historia, sino la historia la que crea la inteligencia, que es por tanto una criatura suya. Karl Marx ha ido todavía más lejos: si la inteligencia no es anterior al hombre, es que pertenece al futuro que el hombre debe crear con su lucha.

Es claro, pues, que el monarquianismo no elimina menos que el subordinacionismo el camino de la fe, ya que excluyen la contraposición de libertades que le es tan esencial. Y excluyen también el diálogo de amor y su carácter imprevisible, la estructura personalista de la inteligencia con su amalgama de lo más grande y de lo más pequeño, de inteligencia que sostiene el mundo y de criatura que busca la inteligencia. Todo esto –lo personal, lo dialógico, la libertad y el amor– se mezclan aquí en la necesidad del único proceso de la razón. Además, la penetración radical de la doctrina trinitaria, la radicalización de la lógica que se convierte en historización del propio *Logos* y que con el concepto de Dios quiere también que la historia de Dios no tenga secretos para él y construirla en su vigorosa lógica, el querer tener totalmente al alcance de la mano la lógica del *Logos*, conduce a una mitología de la historia, al mito de Dios que históricamente se engendra a sí mismo. El intento de elaborar una lógica total acaba en la ausencia total de lógica y conduce al mito que suplanta a la lógica.

La historia del monarquianismo revela también otro aspecto que vamos a describir brevemente. Tiene un cariz político tanto en su forma cristiana como en su recuperación por Hegel y Marx: es «teología política». En la primitiva Iglesia sirvió para cimentar teológicamente la monarquía imperial; con Hegel se convirtió en la apoteosis del Estado prusiano; con Marx, en el programa de acción que la humanidad debe llevar a cabo en el futuro. En la Iglesia primitiva

sucedió, sin embargo, todo lo contrario: la lucha de la fe en la trinidad contra el monarquianismo fue la lucha contra la utilización política de la teología; la fe trinitaria de la Iglesia dinamitó el modelo políticamente utilizable, suprimió la teología como mito político y negó que se pudiese abusar de la predicación para justificar una situación política[2].

d) *La doctrina sobre la trinidad como doctrina negativa*

Podemos afirmar en líneas generales que la primera forma eclesial de la doctrina trinitaria es básicamente negativa, prueba de que los demás caminos son callejones sin salida. Quizás sea esto lo único que podemos hacer en este terreno. La doctrina trinitaria sería, pues, esencialmente negativa, habría que entenderla como una forma permanente de decir que no se quiere comprender, como una clave de la imposibilidad de eliminar el misterio de Dios. Sería problemática si se quisiera transformar sencillamente en un saber positivo. Si la laboriosa historia de la lucha humana y cristiana en torno a Dios prueba *algo* es precisamente que todo intento de aprehender a Dios en términos humanos lleva al absurdo. En rigor, sólo podemos hablar de él cuando renunciamos a la pretensión de comprender y lo dejamos tranquilo en el ámbito de lo incomprensible. La doctrina de la trinidad no pretende, pues, tener la comprensión de Dios. Es una declaración de límites, un gesto que apunta, que nos remite a lo innombrable; no es una definición que encierra algo en la pantalla de nuestro saber humano, ni es tampoco un concepto que lo encierra en las casillas del espíritu humano.

Este carácter alusivo de la doctrina trinitaria en el que el concepto es pura indicación y la comprensión puro tanteo, nos lo muestran con toda exactitud las mismas formas eclesiales y su prehistoria. To-

2. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, 44s. Es importante la observación conclusiva de Peterson en la p. 62, n. 168: «El concepto de 'teología política' fue introducido en la literatura por Carl Schmidt, *Politische Theologie*, München 1922. Pero no sistematizó esas breves argumentaciones. Nosotros hemos intentado probar aquí, con un ejemplo concreto, la imposibilidad teológica de una 'teología política'».

dos y cada uno de los conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria han sido condenados alguna vez y sólo han sido aceptados después de pasar por la criba de una condena; sólo son válidos si al mismo tiempo se reconoce que son inútiles, si se admiten como pobre balbuceo, pero nada más[3].

Ya hemos dicho que el concepto de «persona» (*prosopon*) fue condenado; *homousios* (de una sola esencia con el Padre), palabra clave, estandarte de la ortodoxia del siglo IV, también fue condenada en el siglo III; lo mismo pasó con el concepto de procesión y así sucesivamente. Creo que se podría decir que la reprobación de las fórmulas tardías de la fe les es connatural: pues sólo son útiles porque niegan y por el carácter indirecto que eso implica. La doctrina trinitaria sólo es posible como teología impugnada.

Voy a hacer una observación. Quien estudie la historia del dogma trinitario tal como lo tratan los manuales actuales de teología, hallará como una especie de cementerio de herejías en el que la teología muestra los trofeos victoriosos de las batallas ganadas. Pero las cosas no han sido realmente así. Porque todos estos intentos que a lo largo de la historia se han ido excluyendo como aporías y, por tanto, como herejías no son simples monumentos sepulcrales de la vana búsqueda humana; no son mausoleos que nos recuerdan lo mucho que naufragó el pensamiento humano; no son tumbas a las que, al volver la vista atrás, miramos con cierta curiosidad, que no sirve para nada. Porque cada herejía es más bien la clave de una verdad que permanece, y que ahora tendríamos que juntar con otros enunciados válidos, porque si la separamos de ellos tendríamos una idea falsa. Es decir, estas expresiones no son monumentos sepulcrales sino piedras de una catedral, que sólo serán útiles si no andan cada una por su sitio, si alguien construye con ellas un edificio. Pues bien, lo mismo pasa con las fórmulas positivas, sólo valen para algo si son conscientes de su insuficiencia.

3. Hagamos referencia a la historia del *homousios* como caso representativo; cf. el resumen de A. Grillmeier en LTK V, 467s, y el sumario de la historia del dogma trinitario en A. Adam, 115-124. Sobre el tema del balbuceo del hombre ante Dios, cf. el bonito relato de M. Buber, *Werke* III, München 1963, 334.

El jansenista Saint-Cyran dijo una vez que la fe es una serie de contrarios unidos por la gracia[4], una afirmación realmente profunda. Con ello formuló en teología lo que hoy en física se llama la ley del pensamiento científico-natural[5]. El físico moderno está cada vez más convencido de que no podemos expresar las realidades dadas, por ejemplo, la estructura de la luz o de la materia, en *una* experiencia o en *un* enunciado, pues cada enunciado nuestro sólo revela un *único* aspecto entre muchos que no podemos relacionar con los demás. Sin poder encontrar un concepto que los abarque, ambas cosas –por ejemplo, la estructura de los corpúsculos y las ondas– debemos considerarlas como anticipación del todo, un todo a cuya unidad no tenemos acceso por la limitación de nuestro horizonte visual. Lo que pasa en física a causa de nuestros límites vale con mucha más razón para las realidades espirituales y para Dios. También en este caso podemos considerar la cosa desde *un* punto de vista y comprender un aspecto de la misma que parece contradecir a otros, pero que junto con los otros remite a ese todo que no podemos comprender ni expresar. Sólo a base de rodeos, viendo y expresando diversos aspectos aparentemente contradictorios, podemos encaminarnos hacia la verdad, que nunca se nos muestra en toda su grandeza.

El enfoque conceptual de la física moderna puede prestarnos quizás una ayuda más valiosa que la filosofía aristotélica. La física de hoy sabe muy bien que sólo podemos hablar de la estructura de la materia desde enfoques distintos y que el resultado de la investigación de la naturaleza depende del lugar que ocupe el observador. ¿Qué nos impide entonces afirmar que en el problema de Dios no debemos proceder al estilo aristotélico, es decir, buscando un concepto último que comprenda el todo, sino que debemos entenderlo

4. Citado en H. Dombois, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, en H. Asmussen-W. Stählin, *Die Katolizität der Kirche*, Stuttgart 1957, 297s.

5. H. Dombois observa cómo N. Bohr, que introdujo en física el concepto de complementariedad, alude a la teología, a la complementariedad de la justicia y de la misericordia de Dios. Cf. N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931; Id., *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, Braunschweig 1958. Más observaciones y bibliografía en C. F. von Weizsäcker, *Komplementarietät*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) III, 1744s.

a través de una multitud de aspectos que dependen de dónde esté el observador y que nunca hemos de unirlos, sino sólo yuxtaponerlos, sin pronunciarnos jamás definitivamente sobre ellos? Aquí se produce la influencia mutua y oculta entre la fe y el pensamiento moderno. Así piensa la física, superando el sistema de la lógica aristotélica, pero este planteamiento se debe también al nuevo horizonte que ha abierto la teología cristiana y a la necesidad que siente de pensar en complementariedades.

Voy a referirme también, aunque brevemente, a dos ideas de la física que pueden ayudarnos. E. Schrödinger ha definido la estructura de la materia como «paquetes de ondas». De esta forma ha ideado, no un ser sustancial, sino puramente actual, cuya aparente «sustancialidad» sólo es en realidad resultado de la estructura móvil de las ondas opuestas. En el campo de la materia esta opinión es discutible no sólo física, sino también y sobre todo filosóficamente. Pero nos ofrece una interesante imagen para la *actualitas* divina, para el absoluto ser acto de Dios y para afirmar que el ser compacto que es Dios consiste en una multitud de relaciones que no son sustancias, sino como «ondas», y que esa multitud constituye la plenitud del ser. Volveremos sobre esta idea, que ya pensó san Agustín cuando concibió la existencia como puro acto.

Una segunda referencia a las ciencias naturales puede ayudarnos también a comprender. Hoy sabemos que, al experimentar, el observador se implica en el experimento y que ésta es la única manera de experimentar algo físicamente. Esto significa que tampoco en la física hay pura objetividad, que el resultado del experimento y la respuesta de la naturaleza depende del problema que se le plantee. En la respuesta siempre hay algo del problema y algo de quien lo plantea, en ella no sólo se refleja la naturaleza en sí, en su pura objetividad, sino también algo del hombre, algo de nuestro yo, algo del sujeto humano. Pues bien, en el problema de Dios pasa algo parecido. Tampoco aquí hay pura objetividad. Cuanto más alto está el objeto para el hombre y cuanto más afecta al núcleo del yo y cuanto más compromete al observador, tanto menos cabe la pura distancia, la pura objetividad. Cuando la respuesta es objetivamente imparcial,

cuando el enunciado supera finalmente los prejuicios de la gente piadosa y se considera científico, entonces es que el que habla se ha engañado a sí mismo. Al hombre no le es posible esa objetividad. No puede plantear problemas y permanecer como puro observador; el que intente hacerlo, no experimentará absolutamente nada. Por eso, la realidad «Dios» sólo se le aparece al que se implica en el experimento con Dios, ese experimento que llamamos fe. Así pues, sólo el que se implica, experimenta. Porque sólo se pregunta cuando se participa en el experimento, y sólo al que pregunta se le responde.

En su famoso argumento de las apuestas, expuso Pascal estas ideas con una claridad sorprendente y con una incisividad que casi resulta insoportable. Su discusión con su colega ateo llega por fin a un punto en que éste admite que tiene que decidir. Pero quiere evitar el salto, quiere tener una claridad que se pueda medir:

> – ¿Hay alguna forma de evitar el salto, de aclarar la oscuridad y de obviar la incertidumbre del juego?
> – Sí, más de uno: la Sagrada Escritura y los testigos de la religión.
> – Pero mis manos están atadas, mi lengua, muda. He sido creado de un modo que me impide creer. ¿Qué debo hacer?
> – Afirmáis que no es la razón la que le impide creer, sino la que le lleva a la fe. Por tanto, el motivo de su negación es de otra índole. No tiene sentido, pues, que acumuléis pruebas a favor de la existencia de Dios. Antes tenéis que vencer vuestras pasiones. ¿Queréis creer, pero no conocéis el camino? ¿Queréis curaros de la incredulidad y no sabéis el remedio? Aprended de los que fueron atormentados por la duda antes que vos. Imitad lo que ellos hicieron; haced lo que pide la fe, como si ya creyeseis. Id a misa, tomad agua bendita, etc.; eso os hará sin duda sencillos y os llevará a la fe[6].

6. B. Pascal, *Pensées*, 233 (ed. Brunschwicg 137s). A este respecto, cf. ed. Brunschwicg, 333, n. 53, que en contra de Cousin afirma que *s'abêtir* significa para Pascal «retourner à l'enfance, pour atteindre les vérités supérieures qui son inaccessibles à la courte sagesse des demi-savants». Interpretando a Pascal, puede decir Brunschwicg que «rien n'est plus conforme à la raison que le désaveu de la raison». Pascal no habla aquí, como dice Cousin, como escéptico, sino con la convicción y la certeza del creyente. Cf. También H. Vorgrimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals*, 383s.

Con razón afirma este curioso texto que la pura curiosidad neutral del espíritu, que quiere quedarse al margen del juego, nunca puede llevar a ver nada tanto si se trata del hombre como si se trata de Dios, aunque mucho menos si se trata de Dios. Sin el hombre, no hay experimento que valga con Dios.

Sucede, pues, lo mismo que en la física, pero más. Quien se implica en el experimento de la fe obtiene una respuesta que no sólo refleja a Dios, sino también sus problemas, y a través de la refracción del yo nos deja entrever algo de Dios. Las fórmulas dogmáticas –como, por ejemplo, *una essentia, tres personae*– también reflejan lo humano; en este caso, al hombre de la antigüedad tardía, que pregunta y experimenta con las categorías de la filosofía de la antigüedad tardía, y desde ellas inquiere. Pero sigamos adelante. Si nosotros podemos experimentar y preguntar es porque Dios quiso implicarse en el experimento como hombre. Y al reflejarse este hombre único podemos experimentar algo más que el simple hombre. En él, que es hombre y también Dios, Dios se ha manifestado como hombre y ha querido que el hombre sea el lugar donde le veamos.

2. *Sentido positivo*

La limitación interna de la doctrina trinitaria a una teología negativa, según la hemos presentado, no significa que sus fórmulas sean estructuras verbales impenetrables y vacías. Podemos y debemos entenderlas como enunciados llenos de sentido que apuntan a lo inexpresable, pero no como algo que insertamos en nuestro mundo conceptual. Antes de concluir las reflexiones sobre la trinidad, voy a explicar en tres tesis el carácter alusivo de las fórmulas de la fe.

> Tesis primera: *La paradoja* una essentia, tres personae, *«una esencia en tres personas» tiene que ver con el problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad.*

Una ojeada al trasfondo del pensamiento precristiano y griego, de donde surgió la fe en Dios uno y trino, nos explicará muy bien el

sentido de este enunciado. Los antiguos creían que sólo la unidad era divina. La multiplicidad, en cambio, les parecía algo secundario, el fraccionamiento de la unidad, pues para ellos la multiplicidad viene del fraccionamiento y tiende a él. La confesión cristiana del Dios uno y trino, de aquel que es al mismo tiempo *monas* y *trias*, la unidad y la multiplicidad por antonomasia, revela el convencimiento de que la divinidad trasciende nuestras categorías de unidad y multiplicidad. En tanto que para nosotros, para lo no divino, la divinidad es una y única, lo divino que se contrapone a lo no divino, en esa misma medida es verdadera plenitud y multiplicidad en sí misma, de forma que la unidad y la multiplicidad de las criaturas es imagen de lo divino y participación en ello. No sólo la unidad es divina; también la multiplicidad es algo originario y tiene en Dios su fundamento íntimo.

La multiplicidad no es puro fraccionamiento que se sitúa fuera de lo divino, ni surge exclusivamente por la entrada en escena de *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de dos potencias enfrentadas, sino que corresponde a la plenitud creadora de Dios, que está por encima de ambas, pero que las abarca [7]. La fe trinitaria, que admite lo plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la exclusión definitiva del dualismo como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad. Sólo así se consolida para siempre la valoración positiva de lo múltiple. Dios está por encima de lo singular y de lo plural; hace saltar ambas cosas.

Esto tiene una consecuencia importante. Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es monótona. El modelo de unidad al que hemos de aspirar no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo, que no puede dividirse en unidades más pequeñas; la forma suprema y normativa de la unidad es la que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del átomo.

7. Cf. W. Kern, *Einheit-in-Mannigfaltigkeit: Gott in Welt* I. *Festschrift für K. Rahner*, Freiburg 1964, 207-239; cf. también lo que hemos dicho sobre Máximo el Confesor en la nota 2 de esta primera parte.

> Tesis segunda: *La paradoja* una essentia, tres personae, *está en función del concepto de persona y ha de entenderse como íntima implicación del mismo.*

La fe cristiana confiesa a Dios, la inteligencia creadora, como persona y, por tanto, como conocimiento, palabra y amor. Confesar a Dios como persona implica necesariamente confesarlo como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo que es exclusivamente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo vemos en las palabras que han servido para desarrollar el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa literalmente «respecto»; la partícula *pros* significa «a», «hacia» e incluye la relación como elemento constitutivo de la persona. Con la palabra latina *persona* sucede lo mismo; significa «resonar a través de»; la partícula *per* significa «a», «hacia» e indica relación, pero ahora como comunicabilidad.

Podemos decir, pues, que si bien lo Absoluto es persona, no es absolutamente singular. Por consiguiente, el concepto de persona trasciende por fuerza lo singular. Afirmar que Dios es persona a modo de una triple personalidad equivale a destruir el concepto simplista y antropomórfico de persona. Nos dice implícitamente que la personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre. Por eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre, como símil insuficiente, la personalidad de Dios.

> Tesis tercera: *La paradoja* una essentia, tres personae, *tiene que ver con el problema de lo absoluto y de lo relativo y manifiesta el carácter absoluto de lo relativo.*

a) *El dogma como regulación terminológica*

Las reflexiones siguientes tratan de profundizar en lo anterior. Cuando a partir del siglo IV la fe expresó la unidad-trina de Dios en la fórmula «una esencia en tres personas» se produjo una división conceptual que cristalizó más adelante en una «regulación terminológi-

ca»[8]. Tenía que aflorar la unidad, la trinidad y la simultaneidad de ambas en el predominio comprehensivo de la unidad. Como ya hemos dicho, es en cierto modo accidental que ambas cosas cristalizaran en los conceptos de sustancia y persona; lo realmente importante es que ambos se expresan mediante palabras y que ninguno queda expuesto a la arbitrariedad del individuo, que podría volatilizar o destruir incluso la cosa misma con el lenguaje propio de su tiempo. Pero, una vez hecha esta observación, hemos de decir que de ahí no se concluye que estas palabras sean las únicas adecuadas para construir, para deducir intelectualmente, de manera que así y sólo así se pudiera hablar, pues si así fuera se malentendería el carácter negativo del lenguaje de la doctrina sobre Dios, los puros balbuceos del discurso sobre él.

b) *El concepto de persona*

Por otra parte, esta regulación metodológica es mucho más que quedarse en la materialidad de la letra. Porque al luchar por el lenguaje de la confesión se luchó también por la cosa en sí, de ahí que por muy inadecuado que éste sea, se percibe en él algo de la realidad. La historia del espíritu nos permite afirmar que fue aquí donde por primera vez se comprendió plenamente la realidad «persona», porque en la lucha por la imagen cristiana de Dios y por el significado de la persona de Jesús de Nazaret fue justamente por donde el espíritu humano llegó al concepto y a la idea de «persona». Sin perder de vista estas reservas, intentaremos explicar nuestras fórmulas respetando su equilibrio interno. Pero antes hagamos dos observaciones. En primer lugar, estaba claro que Dios es uno si se le ve desde una perspectiva absoluta, que no existe una multitud de principios divinos. Una vez sentado esto, es también claro que la unidad se sitúa en el plano de la sustancia y, por tanto, no hay que buscar aquí la trinidad, de la que también hay que hablar. Es preciso, pues, buscarla en otro plano, en el plano de la relación, de lo «relativo».

8. Cf. K. Rahner, *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 55-81.

A esta misma conclusión nos conduce la lectura de la Biblia. Dios parece dialogar consigo mismo. En Dios hay un nosotros, que los padres ya vieron en la primera página de la Biblia: «Hagamos al hombre» (Gén 1, 26). Pero también hay un yo y un tú, que también vieron los padres en Sal 110, 1: «Dijo el Señor a mi Señor» y en el diálogo de Jesús con el Padre. Que Dios dialogue en lo íntimo de su ser nos lleva a admitir en él un yo y un tú, un elemento de relación, de diferencia y de afinidad, que se podría expresar formalmente muy bien con el concepto de «persona». Así fue como el concepto de persona rebasó su significado teatral y literario, se llenó más de realidad sin perder su carácter fluctuante y se convirtió en el apropiado para este uso[9].

Al observar que Dios, considerado sustancialmente, es uno y que, sin embargo, se da también en él lo dialógico, la distinción y la relación que conlleva el diálogo, la categoría de relación adquiere en el cristianismo un significado completamente nuevo. Aristóteles la sitúa entre los «accidentes», esas propiedades fortuitas del ser, que se pueden separar de la sustancia, forma real que todo lo sostiene. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que no sólo es *Logos*, sino diá-logo, no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia, lo auténtico, y accidentes, lo puramente casual. Es, pues, claro que el diálogo y la relación constituyen, junto a la sustancia, una forma primordial del ser.

De esta forma se sentaban ya las bases lingüísticas para hablar del dogma. Se expresa la idea de que Dios es solamente uno como sustancia y como «esencia». Sin embargo, cuando tenemos que hablar de él como trinidad, no multiplicamos las sustancias, sino que afirmamos pura y llanamente que en el Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la relación entre palabra y amor. Esto significa que las tres personas que hay en Dios son la realidad de la

9. Cf. C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personsbegriff*: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52 (1961) 1-38; J. Ratzinger, *Zum Personsverständnis in der Dogmatik*, en J. Speck, *Das Personsverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, 157-171.

palabra y del amor en su más profunda orientación hacia los demás. No son sustancias ni personalidades en el sentido moderno de la palabra, sino relación cuya actualidad pura («paquetes de ondas») no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye. Agustín lo dijo así:

> Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios [10].

He ahí lo decisivo. «Padre» es un concepto relativo. En su ser para otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de referencia y nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres–, sino que la persona consiste en la referibilidad.

Con palabras de la tradición cristiana podemos decir que la primera persona no engendra al Hijo como si a la persona ya constituida se le añadiera el acto de engendrar, sino que la persona *es* el acto mismo de engendrar, de entregarse y de derramarse. Se identifica con el acto de la entrega. Sólo es persona en cuanto es ese acto; no es, pues, el que da, sino el acto de dar, «ondas», no «corpúsculos»... En la idea de referibilidad en la palabra y en el amor, al margen del concepto de sustancia y no encasillado entre los «accidentes», el pensamiento cristiano ha encontrado la médula del concepto de persona, que es muy distinto e infinitamente mayor que el concepto de «individuo». Escuchemos de nuevo a Agustín:

> En Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación [11].

En esas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos «pensamiento objetivado» y se nos revela una nueva dimensión del ser. Quizás pueda afirmarse que el cometido del pensamiento filosófico

10. San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos*, 68, I, 5, BAC, Madrid 1965, 759.

11. Cf. *De Trinitate* V, 5, 6 (PL 42, 913s: «...In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur... quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile». Cf. M. Schmaus, *Teología dogmática* I, Rialp, Madrid ²1963, 523-555.

que se deriva de estas observaciones, no se ha llevado aún suficientemente a cabo, en el sentido de que el pensamiento moderno depende en gran parte de las posibilidades que aquí se abren, hasta el punto de que sin ellas ni siquiera se podría concebir.

c) *La relación retrospectiva con lo bíblico y el problema de la existencia cristiana*

Volvamos a nuestro problema. Lo que acabamos de decir puede sugerir que hemos llegado ya a una teología especulativa que maneja la Escritura apartándose mucho de ella y situándose en un plano puramente filosófico. Pero, por sorprendente que parezca, al examinar más a fondo la cuestión, vemos que, en este caso, la especulación más exterior nos remite inmediatamente a lo bíblico. En realidad, todo lo que hemos dicho está ya en san Juan, aunque con otros conceptos y otros objetivos. Vamos a intentar explicarlo brevemente. En el Evangelio de San Juan, Cristo dice de sí mismo: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo» (Jn 5, 19.30). Esta afirmación parece indicar el mayor despojo de poder del Hijo, pues no tiene nada propio y sólo puede *obrar* en dependencia de quien *procede*. Vemos, pues, en primer lugar, que el concepto «Hijo» es un concepto relativo. Juan llama «Hijo» a Cristo, pero lo hace de una forma que apunta a algo distinto y superior a él; emplea, pues, una expresión que indica esencialmente referencia. Por eso, toda su cristología rebosa relación, como nos muestran enunciados como el anterior, que expresan también lo que incluye la palabra Hijo, es decir, la relatividad. Pero todo esto parece contraponerse a lo que el mismo Cristo afirma en otros pasajes del Evangelio de san Juan: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10, 30). Ahora bien, si estudiamos más a fondo el asunto, vemos que ambas afirmaciones no sólo no se contraponen, sino que se exigen mutuamente. La referencia total de Cristo al Padre se deduce de que Jesús se llama Hijo y de que así se hace «relativo» al Padre, de que la cristología es una expresión de esta relación. Justamente porque él no está *en sí mismo*, sino *en él*, es siempre uno con él.

La importancia que, por encima de la cristología, tiene todo esto para explicar el sentido y el significado del hecho de ser cristiano, se ve con claridad cuando Juan extiende estas ideas a los cristianos, que proceden de Cristo. Pues entonces se ve que se sirve de la cristología para explicar lo que atañe a los cristianos. Y aquí volvemos a ver la misma interpenetración de las dos series de enunciados anteriores. Paralelamente a la fórmula «el Hijo no puede hacer nada por sí mismo», que explica la cristología como doctrina de la relación del concepto Hijo, dice de los que pertenecen a Cristo, de los discípulos: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15, 5). La existencia cristiana está presidida, pues, por la categoría de relación. Y al enunciado de Cristo «El Padre y yo somos uno», le corresponde esta oración: «para que todos sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17, 11.12). Respecto a la cristología hay una diferencia que cabe resaltar: de la unidad de los cristianos no se habla en indicativo, sino en forma de petición.

Tratemos de ver ahora, también muy brevemente, la importancia de las líneas directrices que se perfilan en lo anterior. El Hijo, como Hijo y por ser Hijo, no es de sí mismo y por eso es uno con el Padre; es exactamente igual al Padre porque él no es nada junto a él, porque no se atribuye nada propio que sólo fuera él, porque no tiene nada que le contraponga al Padre, porque no tiene ningún espacio reservado donde él realice lo suyo propio. La lógica es implacable: como no hay nada por lo que él es sencillamente él, como no es un *privatim* delimitado, coincide totalmente con el Padre, es «uno» con él. La palabra «Hijo» quiere expresar la totalidad de esta unión. Para Juan, «Hijo» significa ser-que-viene-de-otro. Con esta palabra define el ser de ese hombre como un ser que viene de otros y para otros, como un ser que está totalmente abierto por ambos lados a los demás, como un ser que no conoce ningún espacio reservado al puro yo. Es claro, pues, que el ser de Jesús como Cristo es un ser completamente abierto, un ser «de» y «para», que no se queda en sí mismo y que no consiste en sí mismo. Y, por tanto, es también claro que este ser es pura relación (no sustancialidad) y, como pura relación, es pura unidad.

Todo lo que hemos dicho de Cristo puede aplicarse a los cristianos. Ser cristiano significa para san Juan ser como el Hijo, ser hijo,

no quedarse, pues, en sí mismo ni consistir en sí mismo sino vivir radicalmente abierto al «de» y al «para». Porque el cristiano es «Cristo», vale también para él. En tales expresiones verá lo poco cristiano que es.

A mi modo de ver, todo esto ilumina sorprendentemente el talante ecuménico del texto. Todo el mundo sabe que la «oración sacerdotal» de Jesús (Jn 17), de la que estamos hablando, es el documento primordial del compromiso por la unidad de la Iglesia. ¿Pero no nos quedamos un poco en la superficie? Lo que hemos dicho anteriormente deja muy claro que la existencia cristiana es ante todo unidad con Cristo. Y esta unidad sólo será posible cuando desaparezca el reclamo de lo propio y sea sustituido incondicionalmente por el puro ser «que-viene-de» y «para». De la unidad con Cristo, que se efectúa en quienes no consideran nada propio (cf. Flp 2, 6ss), se sigue la unidad más plena «para que todos sean uno como nosotros somos uno». Cuando no se es uno, cuando se está dividido, aunque se oculte, todavía queda mucho para ser realmente cristiano, se agarra uno a lo propio, y así se elimina la síntesis de la unidad.

A mi juicio, no es irrelevante observar cómo la doctrina de la trinidad se convierte en afirmaciones existenciales, como que la relación, que es pura unidad, se refleja también en nosotros. La esencia de la persona trinitaria consiste en ser pura relación y absoluta unidad. Es claro que no hay ninguna contradicción entre ambas cosas. Ahora podremos entender mejor que el «átomo», el cuerpo más pequeño indivisible que existe [12], no es el que tiene mayor unidad; la unidad pura acontece en el espíritu e incluye la referencia al amor. La confesión de la unicidad de Dios no es menos radical en el cristianismo que en otras religiones monoteístas. Es más, sólo en él adquiere toda su grandeza. La esencia de la realidad cristiana consiste en recibir la existencia y vivir la vida como referencia, para alcanzar la unidad que es el fundamento que sostiene lo real. La doctrina trinitaria, pues, bien entendida, puede convertirse en el eje de la teología y del pensamiento cristiano, de donde se deducirá todo lo demás.

12. Cf. C. F. von Weizsäcker, en RGG I, 682-686, donde hace un breve resumen de la historia del concepto del átomo.

Volvamos al Evangelio de san Juan, que una vez más nos presta una ayuda decisiva. La orientación antes esbozada ofrece los rasgos dominantes de su teología. Pero ésta aparece también, junto con la idea del Hijo, en otros dos conceptos cristológicos de los que nos vamos a ocupar brevemente: la «misión» y la designación de Jesús como «palabra» (*Logos*) de Dios. También aquí la teología de la misión es teología del ser como relación y de la relación como forma de unidad. Según un conocido adagio del judaísmo tardío, «el enviado es como el que envía» [13]. Para san Juan, Jesús es el enviado del Padre en quien se realiza todo lo que los demás enviados sólo podían conseguir asintóticamente; él consiste en eso justamente, en ser enviado del padre; él es el enviado que representa al Padre sin meter de por medio nada propio. Y por ser verdadero enviado es uno con el que lo envía. El concepto de misión explica el ser como «que viene de» y «para»; se concibe una vez más como apertura sin reservas. Juan aplica esto también a la existencia cristiana cuando dice: «Como el Padre me envió, así os envío yo también a vosotros» (Jn 13, 20; 17, 18; 20, 21). Al dar a la existencia la categoría de misión, tanto el «venir de» como el «para» vuelven a explicarse como referencia y, por tanto, como unidad.

Hagamos una observación final sobre el concepto de *Logos*. Al caracterizar al Señor como *Logos*, Juan introduce y acepta una palabra muy extendida tanto en el mundo intelectual griego como en el mundo intelectual judío, y asume con ella una serie de referencias significativas que después aplica a Cristo. Quizá lo nuevo del concepto de *Logos* estribe para Juan en que no es simplemente la idea de una racionalidad eterna del ser, como era fundamentalmente para el pensamiento griego. El concepto de *Logos* recibe una nueva acepción al aplicarlo a Jesús de Nazaret. No sólo se afirma el puro entrelazamiento de todo ser con la inteligencia, sino que califica a este hombre: quien aquí está es la «palabra». El concepto de *Logos*, que para los griegos significa inteligencia (*ratio*), se cambia realmente en «palabra» (*verbum*). Quien aquí está, es palabra; es, pues, ser habla-

13. Citado en K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957, 30.

do y, por consiguiente, relación pura entre el locutor y el interpelado. La cristología del *Logos*, como teología de la palabra, es de nuevo apertura del ser a la idea de relación, ya que siempre es verdad que la palabra procede esencialmente «de alguien» y se dirige «a alguien»; es una existencia que es radicalmente camino y apertura.

Completemos lo dicho con un texto de san Agustín que recalca mucho lo que hemos apuntado. Está en su comentario al evangelio de Juan y comenta el versículo 16 del capítulo 7: «doctrina mea non est mea» –mi doctrina no es mía, sino del Padre que me envía–. Con este enunciado paradójico explica san Agustín la paradoja de la imagen de Dios en la existencia cristiana. Se pregunta primero si no es un contrasentido, una negación de las reglas más elementales de la lógica, decir «mi doctrina no es mía». Pero luego se pregunta: ¿qué es propiamente esa doctrina de Jesús, que es suya y a la vez no lo es? Jesús es «palabra» y por eso su doctrina es él mismo. Si se vuelve a leer el texto desde esta perspectiva, dice: yo no soy mi puro yo; yo no soy mío, sino que mi yo es de otro. Así, desde la cristología llegamos a nosotros mismos: «Quid tan tuum quam tu? Quid tan non tuum quam tu?» –¿qué tan tuyo como tú? ¿qué tan no tuyo como tú? [14]–. Lo más propio, lo que en último término nos pertenece, nuestro propio yo, es al mismo tiempo lo menos propio, porque no lo hemos recibido ni de nosotros ni para nosotros. El yo es a la vez lo que tengo y lo que menos me pertenece. El concepto de la pura sustancia, de lo que subsiste en sí mismo, queda pues destruido y, al mismo tiempo, se deja claro que un ser que realmente se entiende, comprende que *en* su ser mismo no se pertenece, que sólo llega a ser él mismo cuando sale de sí mismo y vuelve a percibir que por su propio origen es referencia a los demás.

Con estas reflexiones no hemos quitado a la doctrina trinitaria su carácter misterioso. Pero a través de ella llegamos a una nueva comprensión de lo real, de lo que es Dios y de lo que es el hombre. En la cima de la teoría más rigurosa está lo sumamente práctico. Al hablar sobre Dios descubrimos lo que es el hombre. Lo más paradójico es lo más claro y lo que más nos ayuda.

14. San Agustín, *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 29, 3 (Jn 7, 16), BAC, Madrid 1955, 713.

II

JESUCRISTO

1
«Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor»

1. *El problema de confesar a Jesús, hoy*

Como dijimos brevemente en la introducción, es en la segunda parte del credo donde encontramos el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: la fe dice que Jesús, un hombre que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el Cristo (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en que ésta se divide. Parece arrogante e insensato afirmar que alguien que se pierde irremisiblemente en el pasado es el centro decisivo de toda la historia humana.

La fe en el *Logos*, en la inteligencia del ser, es una propensión de la inteligencia humana, pero lo realmente inaudito es que en el segundo artículo del credo se relaciona el *Logos* con la *sarx*, la inteligencia con un individuo histórico. La inteligencia que ha hecho a todos los seres se ha hecho carne, ha entrado en la historia y es un individuo, que no solamente abarca y sostiene toda la historia, sino que forma parte de ella.

Ya no hay, pues, que buscar la inteligencia del ser en la contemplación del espíritu que se eleva sobre lo individual y limitado en busca de lo general; la inteligencia ya no está en el mundo de las ideas que supera lo individual y que se refleja fragmentariamente en él, sino que está ahí en medio del tiempo, ahí ante el hombre. Recordemos el movido final de la *Divina Comedia*, donde Dante, contemplando el misterio de Dios, descubre con bienaventurado asombro su fiel retrato, el rostro de un hombre en medio de ese «amor

que mueve el sol y las estrellas»[1]. Se ha operado, pues, un cambio en el camino del ser a la inteligencia, sobre el que volveremos más adelante.

Al hablar del primer artículo del credo, veíamos el supuesto fundamental y la configuración estructural de la fe cristiana en la unión entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Conformémonos por ahora con decir que, junto a esa, hay otra unión no menos decisiva entre el *Logos* y la *sarx*, entre la fe y la historia. Jesús, un hombre histórico, es el Hijo de Dios, y el Hijo de Dios es el hombre Jesús. Dios se hace acontecimiento para los hombres mediante los hombres, más concretamente, mediante el hombre en quien se manifiesta lo definitivo del ser humano y que es a la vez el propio Dios.

Quizá pueda entreverse aquí cómo en la paradoja palabra–carne aparece algo referente a la razón y al *Logos*. Pero esta confesión constituye ante todo un escándalo para el pensamiento humano: ¿no caemos así en un positivismo extravagante? ¿No tenemos más remedio que agarrarnos a algo tan insignificante como un dato histórico singular? ¿Hemos de aventurarnos a cimentar toda nuestra existencia, más aún, todo lo que existe, en un punto del océano de la historia, en un acontecimiento histórico individual?

La idea es tan arriesgada, que ni los antiguos ni los asiáticos creyeron que valiera la pena examinarla. Además, los presupuestos de la Edad Moderna la han hecho aún más difícil, o al menos han hecho que las dificultades vinieran por otros caminos, puesto que las cuestiones históricas se estudian de otra forma mediante el método histórico-crítico. Esto significa que la solución que ofrece la historia plantea un problema similar al del método físico y al de la investigación científico-natural de la naturaleza cuando buscan el ser y su fundamento. Ya hemos visto cómo la misma física se vio obligada a renunciar a descubrir el ser y se limitó a lo «positivo», a lo que puede controlarse. Con ello se ganó mucho en exactitud, pero a costa de renunciar a la verdad y a costa también de estas consecuencias: la

1. *El paraíso* XXXIII, 127 hasta el final. El texto decisivo está en el verso 130s: «Dentro da sé, del suo colore stesso / Mi parve pinta de la nostra effige / Per ché'l mio viso in lei tutto era messo», ed. BAC, Madrid 1956, 651.

verdad misma se nos oculta tras el velo de lo positivo del ser, la ontología se hace imposible y la filosofía tiene que limitarse a la fenomenología, a la investigación de lo puramente aparente.

Parecido peligro nos amenaza en el terreno de la historia. Su método se acercará lo más posible al método de la física, pero nunca alcanzará la posibilidad de comprobación, que constituye el núcleo de la ciencia moderna, ni la posibilidad de repetir, en la que se basa la certeza singular de las expresiones científico-naturales. El historiador tiene que renunciar a ambas cosas: la historia pasada es irrepetible y la posibilidad de comprobación se limita a la capacidad probativa que tengan los documentos en los que el historiador se basa para formular sus ideas.

Si se adopta este método –algo parecido sucede en las ciencias de la naturaleza–, lo único que se ofrece a nuestra consideración es la superficie fenomenológica del hecho. Pero esta superficie fenomenológica, es decir, lo exterior que puede verificarse en los documentos, desde un doble punto de vista plantea más problemas que el positivismo de la física. Plantea más problemas porque depende del destino de los documentos, de sus manifestaciones casuales, mientras que la física tiene ante sus ojos la exterioridad necesaria de las realidades materiales. Plantea más problemas porque la manifestación de lo humano en los documentos es menor que la automanifestación de la naturaleza. En ellos se refleja insuficientemente la profundidad de lo humano que a menudo ocultan. Su exégesis implica más al hombre y su forma de pensar que la explicación de los fenómenos físicos. Según eso, se podría decir que si la historia imita los métodos de las ciencias naturales, aumenta incalculablemente la certeza de sus afirmaciones, pero también es cierto que esto supondría una tremenda pérdida de verdad, mayor que en el caso de la física. Igual que en la física el ser se refugia detrás de lo aparente, aquí sólo sería histórico lo «auténtico» (*historisch*), es decir, lo que se averigua por los métodos históricos. Muchas veces olvidamos que la verdad plena de la historia se sustrae a la posibilidad de comprobar los textos, no menos que la verdad del ser se oculta a la posibilidad de experimentar. En el sentido más riguroso de las palabras, diríamos

que la historia como relato de los hechos (*Historie*) no sólo descubre la historia que realmente acontece (*Geschichte*), sino que también la oculta. Es, pues, evidente que la historia (*Historie*) puede ver en Jesús a un hombre, pero es difícil que pueda ver en él a Cristo que, como verdad de la historia (*Geschichte*), escapa a la posibilidad de comprobación de lo puramente auténtico.

2. *Jesús, el Cristo. Forma fundamental de la confesión de fe cristológica*

a) *El dilema de la teología moderna: ¿Jesús o Cristo?*

Así pues, ¿puede extrañarnos que la teología trate de esquivar de una u otra forma el dilema de la simultaneidad de la fe y la historia, cuando entre ellas se alza el muro de lo histórico (*historisch*)? Algunos quieren probar la cristología en el plano de lo histórico (*historisch*), otros pretenden iluminarla, a pesar de todo, con el método de lo «verídico» y demostrable [2], y hay incluso quien intenta reducirla resuelta e indeliberadamente a lo comprobable [3]. Lo primero no se puede lograr, ya que, como hemos visto, lo «histórico» (*historisch*) afirma un modo de pensar que se limita al fenómeno (lo comprobable) y por tanto no puede originar la fe del mismo modo que la física no pudo llegar al conocimiento de Dios. Pero no podemos contentarnos con lo segundo, ya que entonces no podremos comprender todo lo que entonces sucedió. Además, lo que se afirma, muestra en realidad una concepción particular del mundo y no es el resultado puro de la investigación histórica [4]. Por eso se abandonan esos es-

2. Así los discípulos de Pannenberg. Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, sobre todo la definición 23: «La tarea de la cristología es fundamentar el verdadero conocimiento del significado de Jesús, partiendo de su historia...».

3. Así en la antigua teología liberal; cf. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1950; nueva edición preparada por R. Bultmann.

4. Esto lo ha puesto de relieve A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. Baste citar un texto clásico de esa obra: «No hay cosa más negativa que las conclusiones de la investigación de la vida de Jesús. Nunca existió el Jesús de Nazaret que se presentó como mesías, que predicó la moral del reino de

fuerzos y se busca salida por otro camino: hay que olvidar el dilema de lo histórico y considerarlo superfluo. Esto ya lo hizo muy bien Hegel. Bultmann y Hegel se distinguen por su obra, pero van juntos por el mismo sendero. No es lo mismo referirse a la idea que al kerigma, pero la diferencia no es tan grande como parecen suponer los representantes de la teología kerigmática[5].

El dilema de las dos soluciones –trasponer o reducir la cristología a la historia y abandonar la historia por superflua para la fe– aparece claramente en la alternativa en que se encuentra la teología moderna: ¿Jesús o Cristo? La teología moderna empieza desvinculándose de Cristo y encaminándose hacia un Jesús históricamente comprensible, para luego, en el momento culminante del movimiento, por ejemplo en Bultmann, emprender el camino contrario, es decir, de Jesús a Cristo. Actualmente ya se está en vías de dar un nuevo sentido a la marcha, de volver de Cristo a Jesús.

Vamos a analizar más de cerca el zigzag de la nueva teología, porque así nos acercaremos al problema. Harnack fue el que con su libro *La esencia del cristianismo* promovió la primera tendencia –ir de Cristo a Jesús. En él se nos ofrece una versión del cristianismo saturada de presunción y optimismo intelectuales, sobre la que el liberalismo purificó el credo original. Una frase clave de esta obra dice así:

> El evangelio, tal como lo predicó Cristo, no habla del Hijo, sino sólo del Padre[6].

Dios, que fundó el reino de los cielos en la tierra y que murió para consagrar su obra. Este Jesús es solamente una figura ideada por el racionalismo, vivificada por el liberalismo y revestida de ciencia histórica por la teología moderna. Nada exterior ha contribuido a la destrucción de esta imagen. Ha caído por sí misma cuando la deshicieron los problemas históricos…». Cf. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1958, 305.

5. Lo dicen claramente R. Bultmann en su gran obra sobre el problema de Jesús *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, y los trabajos de su discípulo H. Braun, que sigue muy de cerca a su maestro.

6. Nueva edición de 1950, 86. En la nota 183 de la edición de 1908, Harnack aludía a la frase: «en ella no tengo nada que cambiar» y decía que era válida para el evangelio «tal y como lo había predicado Jesús», no «como lo habían difundido Pablo y los evangelistas».

¡Qué sencillo y qué consolador es todo esto! La confesión de fe en el Hijo ha separado a los cristianos, no-cristianos y cristianos de distintas tendencias, pero lo que sabemos del Padre puede unirlos. El Hijo pertenece a muy pocos, pero el Padre pertenece a todos y todos a él; la fe ha separado, el amor puede unir. Lo que la fe ha dividido, puede unirlo el amor. Cristo predicó a todos los hombres que tenían un Padre común y así los convirtió en hermanos. Lo que ha provocado la ruptura decisiva, según Harnack, es que hemos convertido a ese Cristo en el Cristo predicado que exige la fe y que lo hayamos transformado en dogma. Jesús predicó un mensaje sin doctrina que proclama el amor. Ésta fue la gran revolución con que perforó el blindaje de la ortodoxia farisea; sustituyó la ortodoxia intransigente por la confianza ingenua en el Padre, la fraternidad de los hombres y la vocación al amor. Pero nosotros hemos puesto en lugar de todas estas cosas la doctrina del Dios-hombre, del «Hijo», hemos dejado a un lado la condescendencia y la fraternidad que constituyen la salvación, y nos hemos inventado una doctrina salvífica que sólo es perdición y que ha desencadenado lucha tras lucha y división tras división. Ahora vuelve a resonar el lema: abandonemos el Cristo predicado que provoca la división de la fe y volvamos al Cristo que predica y que llama al amor, símbolo de unión entre hermanos, bajo un mismo Padre.

Hemos de admitir que estos enunciados, vigorosos e incisivos, no han de tomarse a la ligera. Sin embargo, mientras Harnack predicaba su mensaje optimista, llamaron a su puerta los que enterrarían su obra. En ese momento se probó que el Jesús del que hablaba Harnack era un sueño romántico, un *fata morgana* del historiador, reflejo de su sed y de sus deseos, que desaparecen en cuanto uno se despierta.

Bultmann decidió ir por otro lado. Para él, en Jesús lo único importante es el hecho de haber existido; en cuanto a la fe, no tiene nada que ver con esas hipótesis inciertas, a las que no se puede pedir ninguna seguridad histórica, sino sólo con el acontecimiento de la palabra de la predicación, por el que la enclaustrada existencia humana se abre a su autenticidad. ¿Es que nos va mejor un hecho sin

contenido que uno rebosante de él? ¿Qué hemos ganado con desechar como irrelevante el problema de quién, qué y cómo era Jesús, haciendo que el hombre sólo tenga que ver con el puro acontecimiento-palabra? Este acontecimiento tiene ciertamente lugar, pues se *predica*, pero por ese camino su legitimación y la realidad que contiene siguen siendo problemáticos.

Es fácil pues comprender por qué crece sin cesar el número de los que abandonan el puro kerigma y el Jesús histórico debilitado por el fantasma del puro hecho, para buscar la vertiente más humana del hombre que, tras la «muerte de Dios», es como la última chispa de lo divino en un mundo secularizado. La «teología de la muerte de Dios» nos dice que ya no tenemos a Dios, pero que seguimos contando con Jesús como signo de confianza que nos anima a seguir adelante[7]. En un mundo huérfano de Dios, su humanidad ha de ser como el representante de ese Dios que ya no podemos encontrar. Pero ¡qué acrítica es en este punto la postura de los que antes eran tan críticos! Querían abrir camino a una teología sin Dios sólo para no parecer retrógrados ante sus colegas progresistas. Quizá debamos situar antes el problema y ver si la voluntad de hacer una teología, que es un discurso sobre Dios, justamente sin Dios, no muestra ya de por sí una concienzuda falta de crítica. No se trata de discutir, porque, en lo que a nuestro problema se refiere, no podemos borrar de un plumazo los últimos cuarenta años y, además, el camino de regreso a un puro Jesús histórico esta irremisiblemente cerrado. El intento de construir un puro Jesús histórico que podría bastar al hombre para vivir, a partir de los alambiques del historiador y pasando por alto el cristianismo histórico, es absurdo. La historia pura no genera actualidad, sólo afirma el haber-pasado. A fin de cuentas, pues, tanto el romanticismo sobre Jesús como el camino hacia el puro acontecimiento-palabra carecen de perspectiva tanto de pasado como de futuro.

7. Cf. a este respecto el resumen de G. Hasenhüttl, *Die Wandlung des Gottesbildes*, en *Theologie im Wandel*, München 1967, 228-253; W. H. van de Pol, *El fin del cristianismo convencional*, en H. Fiolet-H. van der Linde, *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1969.

Sin embargo, no han sido inútiles los titubeos del espíritu moderno entre Jesús y Cristo, cuyas etapas principales en nuestro siglo ya hemos esbozado anteriormente. Creo que sirven para orientarse en el camino, en el sentido de que no puede haber uno (Jesús) sin el otro (Cristo), de que es preciso referirlos mutuamente, porque en realidad Jesús no existe sino como Cristo, y Cristo no existe sino en Jesús. Hemos de dar un paso adelante, y en vez de hacer reconstrucciones que sólo serían eso, simples reconstrucciones, productos artísticos posteriores, debemos tratar de comprender lo que nos dice la fe, que no es reconstrucción sino actualidad, que no es teoría sino una realidad del existir vital. Quizá debamos fiarnos más de la actualidad de la fe que, fiel a su esencia, a lo largo de los siglos quiso comprender quién y qué era propiamente Jesús, que de la reconstrucción que busca su camino al margen de la realidad. Al menos, deberíamos tratar de saber qué es lo que realmente dice la fe.

b) *La imagen de Cristo en la confesión de fe*

El símbolo, que es la expresión más representativa de la fe, confiesa su fe en Jesús con estas sencillas palabras: «Creo en Cristo Jesús». Nos llama muchísimo la atención que la palabra Cristo, que no es un nombre sino un título («Mesías»), preceda al nombre de Jesús, siguiendo la forma preferida de Pablo. Esto quiere decir que la comunidad cristiana de Roma, que formuló nuestra profesión de fe, sabía muy bien cuál era el contenido y el significado de la palabra Cristo. Su transformación en nombre propio, tal como la conocemos hoy, se llevó a cabo muy pronto. «Cristo» significa aquí lo que es Jesús. La unión de la palabra Cristo con el nombre Jesús constituye la última etapa de los cambios de significación que ha experimentado la palabra Cristo.

Ferdinand Kattenbusch, gran estudioso del símbolo apostólico, ilustró con acierto este hecho con un ejemplo de su tiempo (1897). Lo compara con la expresión «el emperador Guillermo». Entre emperador y Guillermo hay una relación tan estrecha, que la palabra emperador forma ya parte del nombre, aunque todo el mundo sabe

que no es un nombre sino que indica una función[8]. Pues bien, algo parecido es lo que pasa con «Jesucristo», un nombre que se ha formado convirtiendo el título Cristo en una parte del nombre singular con que designamos a un individuo de Nazaret. Esta unión de título y nombre refleja algo muy distinto de lo que sucede en los innumerables olvidos de la historia. Porque esta unión muestra el núcleo de la comprensión de la figura de Jesús realizada por la fe. Éste es justamente el enunciado auténtico de la fe, porque afirma propiamente que en ese Jesús ya no cabe distinguir entre oficio y persona, que esa distinción sería sencillamente contradictoria, porque la persona *es* el oficio y el oficio *es* la persona. Ya es imposible separarlos, ya es imposible que tanto lo privado como el yo que puede esconderse tras sus manejos y acciones pongan condiciones y que alguna vez pueda «estar fuera de servicio». Aquí no existe el yo separado de la obra, porque el yo es la obra y la obra el yo.

Según la autocomprensión de la fe que se expresa en el símbolo, Jesús no ha formulado una doctrina que se pueda desvincular de su yo, como cabe hacer con las ideas de un gran pensador, que se pueden reunir y estudiar dejando a un lado su persona. El símbolo no nos ofrece una doctrina de Jesús y a nadie se le ha ocurrido que así sea, algo que nos parece evidente, porque la comprensión básica que realmente funciona va por otro camino radicalmente distinto. Por tanto, para la autocomprensión de la fe Jesús no ha llevado a cabo una obra distinta de su yo, que se pueda separar de él. Comprender a Jesús como Cristo significa estar convencido de que él mismo se ha dado en su palabra. No estamos ante un yo que pronuncia una palabra (como en el caso de los hombres), sino ante un yo que se ha identificado tanto con su palabra que entre ambos –yo y palabra– no cabe distinción alguna: él *es* palabra. Asimismo, su obra no es para la fe sino el yo-que-se-funde-incondicionalmente con la obra; él *se* hace y *se* da, su obra es el don de sí mismo.

Karl Barth expresa así este enunciado de la fe:

> Jesús es esencialmente portador de su oficio. No es primero hombre y luego portador de su oficio. En Jesús no existe una humani-

8. F. Kattenbusch, II, 491; cf. 541-562.

> dad neutral. Las singulares palabras de Pablo: «A Cristo sí le conocimos según la carne, pero ahora ya no es así» (2 Cor 5, 16), podrían pronunciarse en nombre de los cuatro evangelistas. Cuando ellos nos dicen que pasó hambre y sed, que se cansó, que descansó y durmió, que amó, que se encolerizó y que confió, aluden a circunstancias en que no aparece una personalidad autónoma con deseos, inclinaciones y afectos propios... Su ser como hombre es su obra [9].

En otros términos, la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad existencia-misión en la unión inseparable Jesús-Cristo. En este sentido se puede hablar de una cristología «funcional»: todo el ser de Jesús está en función del «para-nosotros», pero por eso mismo su función es también y totalmente ser [10].

Desde esta perspectiva, ni la doctrina ni las obras de Jesús son importantes en cuanto tales, sino que basta el puro hecho, si ese hecho abarca toda la realidad de la persona que, como tal, es su doctrina, si coincide con su obra y si tiene en ella su particularidad y singularidad irrepetibles. Así pues, la fe cristiana, es decir, la fe en Jesús como Cristo *es* verdadera «fe personal». Partiendo de aquí, podemos saber lo que significa. La fe no consiste en aceptar un sistema, sino en aceptar a una persona que es su palabra. La fe es aceptar la palabra como persona y la persona como palabra.

c) *La cruz como punto de partida de la confesión de fe*

Un paso más que, remontando el credo apostólico, nos lleve hasta el origen de la confesión de fe cristiana, iluminará lo que hemos dicho. Hoy podemos afirmar con cierta seguridad que el origen de la fe en Jesús como Cristo, es decir, el origen de la fe «cris»-tiana está en la cruz. El propio Jesús no se proclamó directamente como

9. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, 66-69, citado según H. U. von Balthasar, *Zwei Glaubensweisen*, en *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 76-91; la cita es de la p. 89s. Compárense estas dos obras.

10. Cf. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, especialmente 90s; Id., *Verbum caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 41s.

Cristo («Mesías»). Esta afirmación, que puede parecer un poco extraña, se deduce con cierta claridad de las desavenencias entre los historiadores, muy a menudo desconcertantes. No se la puede esquivar cuando se critica justamente el apresurado proceso de sustracción que la investigación actual ha puesto en marcha, y que afirma que Jesús no se proclamó abiertamente como Mesías (Cristo) y que fue Pilato quien lo proclamó rey de los judíos, Mesías y Cristo, al atender la petición de los judíos y escribir y colgar de la cruz el motivo de la condena en todas las lenguas entonces conocidas. Esta inscripción con el motivo de la sentencia, la condena a muerte de la historia, se transformó paradójicamente en unidad, en «confesión», en punto de partida y en raíz de la que brotó la fe cristiana en Jesús como Cristo.

Jesús es Cristo, es rey en cuanto crucificado. Su crucifixión es su realeza, su realeza es el don de sí mismo a los hombres, es la identidad de palabra, misión y existencia justamente en la renuncia a su existencia; su existencia es pues su palabra. Él es palabra porque *es* amor. Desde la cruz, la fe va entendiendo poco a poco que ese Jesús no sólo ha hecho y dicho *algo*, sino que en él persona y mensaje son lo mismo, que él es siempre lo que dice. Juan se limitó a extraer la última y sencilla consecuencia: si esto es así –tal es la idea cristológica fundamental de su evangelio–, Jesucristo es «palabra»; el *Logos* mismo («la palabra», el sentido) es persona, pero no una persona que pronuncia palabras, sino que es su palabra y su obra; existe desde siempre y para siempre; es el fundamento que sostiene el mundo; esa persona es el sentido que nos sostiene a todos.

A partir de la cruz, el proceso de comprensión que los cristianos llamamos fe hizo que los cristianos llegaran a identificar persona, palabra y obra. Esto es, al fin y al cabo, lo decisivo; todo lo demás es secundario. Por eso, su confesión de fe puede limitarse sencillamente a unir las palabras Jesús y Cristo, ahí se dice todo. A Jesús se le contempla desde la cruz, que dice más que todas las palabras; él *es* el Cristo y nada más. El yo crucificado del Señor es una realidad tan plena que todo lo demás puede pasar a segundo plano. Sólo en un segundo estadio, y a partir de la comprensión que se ha logrado, se

reflexiona retrospectivamente sobre sus palabras. La comunidad ve asombrada en sus recuerdos cómo la palabra de Jesús se centra también en su yo, cómo su mismo mensaje, leído desde atrás, conduce siempre a ese yo, a la identidad entre palabra y persona. Finalmente, en un último estadio, Juan pudo unir ambos movimientos. Su evangelio es a un tiempo lectura continua de las palabras de Jesús desde su persona y de su persona desde sus palabras. La unidad plena entre Cristo y Jesús, que es y siempre será constitutiva para la historia posterior de la fe [11], aparece en que, para Juan, la «cristología», testimonio de la fe en Cristo, es mensaje de la historia de Jesús, y viceversa, la historia de Jesús es cristología.

d) *Jesús, el Cristo*

Así pues, es claro en qué sentido y hasta dónde podemos proseguir el movimiento iniciado por Bultmann. Hay como una especie de concentración en el hecho de la existencia de Jesús, como una intromisión de las obras de Jesús en la fe en Cristo; su palabra más propia es él mismo. ¿Pero no nos hemos apartado demasiado a la ligera del problema planteado por Harnack? ¿Qué hacer con el mensaje del Dios Padre, opuesto al cristológico, qué hacer del mensaje de amor a todos los hombres, que supera y trasciende los límites de la fe? ¿Puede ser absorbido por un dogmatismo cristológico? El interés por conocer la fe de la cristiandad primitiva y de la Iglesia de todos los tiempos, ¿no relega a segundo plano y oculta con el velo de una fe que se ha olvidado del amor, lo más importante que puso de relieve la teología liberal? A eso puede llegarse y de hecho se ha llegado alguna vez. Pero negamos radicalmente que ése sea el sentido del enunciado.

Quien reconoce al Cristo en Jesús y solamente en él, quien reconoce a Jesús como Cristo, quien comprende la total identidad de la

11. Cf. a este respecto las preciosas observaciones de E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 47, donde subraya cómo el simple hecho de que Juan haya redactado su kerigma en forma de evangelio constituye un testimonio de gran importancia.

persona y de la obra como algo decisivo, deja a un lado la exclusividad de la fe y su oposición al amor y une fe y amor en una misma realidad sin que se le ocurra separarlos jamás. El lazo que une a Jesús y al Cristo, la imposibilidad de separar la persona y la obra, la identidad entre el hombre y su acto de entrega, son el vínculo de unión entre el amor y la fe, ya que el yo de Jesús, su persona, que constituye el punto central, tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo independiente, sino un ser que procede del Padre y un ser para el vosotros de los hombres. Es identidad de *Logos* (verdad) y de amor; así convierte el amor en *Logos*, en verdad del ser humano. Por tanto, la fe que exige una cristología así es entregar a la apertura universal de un amor sin condiciones. Porque creer en un Cristo así significa hacer del amor el contenido de la fe hasta el punto de afirmar que el amor es fe.

Esta es la imagen que Jesús dibujó en su parábola del juicio final (Mt 25, 31-66). La confesión de fe en Cristo que pide el Juez supremo es que haya encontrado a Cristo en los hermanos que necesitan mi ayuda. Confesar a Cristo es reconocerle en los hombres que me necesitan aquí y ahora, es comprender que la llamada del amor es una exigencia de la fe. El cambio aparente de sentido de la confesión de fe cristológica hacia el servicio humano y el ser para los demás sin condiciones que se describe en Mt 25, no significa, como ya hemos dicho, que se rompa con la dogmática anterior. Es una consecuencia que se saca del núcleo de la cristología. Repitámoslo: la unión de Jesús y Cristo es también el lazo de unión entre fe y amor. Por eso, una fe que no sea amor no es verdadera fe *cristiana*, es sólo un sucedáneo, algo que se le parece. Este hecho puede emplearse tanto en contra de una falsa comprensión doctrinal del concepto de fe católica, como en contra de la secularización del amor, que en Lutero es fruto del carácter exclusivo de la justificación por la fe[12].

12. Cf. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, especialmente el capítulo «Säkularisierung der Liebe», 166-174. Hacker muestra con abundantes textos cómo Lutero, a partir de 1520 más o menos, relaciona el amor con la «vida exterior», con la «práctica de la segunda tabla», con la vida «humana», no di-

3. *Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre*

a) *El problema*

Volvamos al estricto problema cristológico para que todo lo que hemos dicho no parezca ni una simple aseveración ni una evasión hacia lo moderno. Ya hemos visto cómo el sí cristiano a Jesús lo afirma también como Cristo, es decir, aquel en quien se identifican persona y obra, y de ahí llegábamos a la unidad de la fe y del amor. La fe cristiana no es ni pura idea ni puro contenido doctrinal autónomo. La fe cristiana se orienta al yo de Jesús, a un yo que es plena apertura, plena «palabra», pleno «hijo». También hemos dicho que los conceptos «palabra» e «hijo» muestran el carácter dinámico de su existencia, su pura *actualitas*. La palabra no es algo encerrado en sí mismo, sino que procede de alguien y se dirige a alguien que ha de escucharla. La palabra consiste en la unión del «de» y del «a». Y repetimos ahora que «hijo» indica una parecida duplicidad del «de» y del «para». Todas estas cosas podemos resumirlas así: la fe cristiana no se refiere a ideas, sino a una persona, a un yo que es palabra e hijo, que es apertura total.

De aquí se deduce una doble consecuencia que muestra el talante dramático de la fe en Cristo, es decir, de la fe en Jesús como Mesías, y su necesaria autotransformación histórica en el gran escándalo de la fe en el hijo como fe en la divinidad real de Jesús. Si esto es así, si se confiesa ese yo que es pura apertura, total ser desde el Padre; si es «hijo» –*actualitas* del puro servicio– en toda su existencia; si, por decirlo de otro modo, esa existencia no sólo *ama*, sino que es amor, ¿no habremos de identificarlo con Dios, único ser que es amor? Jesús, el Hijo de Dios, ¿no será entonces Dios? ¿No será ver-

vina, con el ámbito de lo profano, es decir, con lo que hoy llamamos pura profanidad y, consiguientemente, con la «justicia de la ley»; así, al secularizarlo, lo excluye del terreno del ámbito de la gracia y de la salvación. Hacker nos convence cuando afirma que el programa de secularización del amor propuesto por Gogarten, remite por completo a Lutero. Trento tuvo que marcar la línea divisoria, que aún subsiste, donde se afirma la secularización del amor. A. V. Bauer presenta y critica la doctrina de Gogarten en su obra *Freiheit zur Welt. Säkularisation*, Paderborn 1967.

dad que «la palabra estaba en Dios y la palabra *era* Dios (Jn 1, 1)? Pero demos la vuelta al problema: si este hombre es lo que hace, si está detrás de todo lo que dice, si es para los demás, si es el que, al perderse, se ha encontrado (cf. Mc 8, 35), ¿no es acaso lo más humano del hombre, la realización plena de lo humano? ¿No se disuelve la cristología (discurso sobre Cristo) en teología (discurso sobre Dios)? ¿No tendríamos antes que reivindicar *apasionadamente* a Jesús como hombre? ¿No tendríamos que concebir la cristología como humanismo y antropología? ¿No debería el hombre auténtico ser Dios, por ser tan plena y propiamente lo que es? ¿No debería ser Dios el auténtico hombre? ¿No podría ser que el humanismo más radical y la fe en el Dios de la revelación se superpusiesen entre sí, es más, que se identificasen?

Creo que estos problemas, que conmovieron fuertemente a la Iglesia de los cinco primeros siglos, son una consecuencia natural de la confesión cristológica, y que las dramáticas luchas de cada periodo en torno a ellos se reflejan en los concilios ecuménicos que afirmaron los *tres problemas*. Esta triple afirmación fija el contenido y la forma final del clásico dogma trinitario, que de esta forma quiere permanecer fiel a la confesión original de fe en Jesús como «Cristo». Digámoslo de otro modo: el desarrollo cristológico del dogma afirma que la mesianidad radical de Jesús exige la filiación y que la filiación incluye la divinidad. Sólo si lo entendemos así, es un enunciado «lógico», una expresión comprensible, mientras que, de lo contrario, caemos en el mito. Pero no con menos decisión profesa el dogma que Jesús, en su servicialidad más radical, es lo más humano del hombre. De este modo afirma la unidad de la teología y de la antropología, y es ahí donde a partir de ahora radica lo más conmovedor de la fe cristiana.

Pero de nuevo surge un problema. Aceptamos la fatalidad de la lógica desarrollada y con ella la consecuencia natural del dogma, pero hemos de confrontarla con los hechos; ¿acaso no hemos elaborado un sistema precioso, pero que ha dejado atrás la realidad, de manera que la indiscutible lógica del sistema ya no nos sirve para nada porque carece de base? Es decir, tenemos que ver si los datos bíbli-

cos y la explicación crítica de los hechos nos dan pie para comprender la filiación de Jesús tal como lo hemos hecho y tal como lo hace el dogma cristológico. Hoy se responde a esta cuestión con un no cada vez más decidido y evidente. A muchos les parece que responder afirmativamente sería adoptar una postura precrítica que no ha de tenerse en cuenta. Pero yo quisiera mostrarles que no sólo se puede responder afirmativamente, sino que debe hacerlo así quien no quiera caer en insignificancias racionalistas o en las ideas mitológicas sobre el hijo que ya fueron superadas y desbancadas por la fe bíblica en el hijo y por la explicación que de ella dio la Iglesia primitiva [13].

b) *El cliché moderno del «Jesús histórico»*

Procederemos paso a paso. ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿Cómo se comprendió a sí mismo? El cliché que la teología moderna comienza a divulgar [14] en nuestros días dice más o menos lo siguiente: el Jesús histórico tuvo que presentarse como una especie de maestro profético nacido en la cálida atmósfera del judaísmo tardío de su tiempo y, en ese ambiente rebosante de escatología, predicó que se acercaba el reino de Dios. El modo de decirlo, perfectamente acorde con los tiempos, fue éste: el reino de Dios, el fin del mundo vendrá muy pronto. Pero Jesús hizo también tanto hincapié en el ahora, que para un observador atento el tiempo venidero no podía valer más que el actual, el que le toca vivir a cada uno. Esto no era sino una invitación a la conversión, aunque Jesús pensaba en el futuro, en el reino de Dios: el hombre está comprometido con el presente que en cada momento le apremia.

No nos detendremos a comprobar si puede tener algún sentido para alguien ese mensaje vacío de contenido con el que se pretende comprender a Jesús mejor de lo que él se comprendió a sí mismo.

13. No vamos a intentar una reconstrucción histórica de la fe, algo que antes nos parecía imposible. Sólo queremos poner de manifiesto su legitimación histórica.

14. Cuando hablamos de una «forma de vulgarizar la teología moderna» queremos decir que la investigación especializada ve las cosas más diferenciadas y en cada caso de un modo muy distinto. Las aporías siguen siendo las mismas, y por eso no vale recurrir al dicho popular de que las cosas no pueden ser tan sencillas.

Veamos más bien cuál fue su itinerario. Jesús fue crucificado y murió como un fracasado por motivos que no podemos reconstruir. Después, sin que sepamos realmente cómo, surgió la fe en la resurrección, es decir, se creyó que vivía o que aún significaba algo. Esta fe se fue desarrollando poco a poco y más tarde surgió en otro sitio una idea igualmente comprobable de que Jesús volvería al final de los tiempos como Hijo del hombre o como Mesías. El paso siguiente consistió en relacionar retrospectivamente esta esperanza con el Jesús histórico y con ese fin se pusieron en su boca palabras que se referían a ella y la explicaban. Se presentaba el tema como si él mismo se hubiera anunciado como el Mesías o como el Hijo del hombre que había de venir. Según nuestro cliché, el mensaje pasó muy pronto del mundo semita al helénico, con consecuencias importantes. En el mundo judío se había predicado a Jesús con categorías judías (Hijo del hombre, Mesías), que resultaban incomprensibles en el mundo helénico, y por eso se tuvo que recurrir a modelos intelectuales griegos. En lugar de los esquemas semíticos de Hijo del hombre y Mesías se emplearon los de «hombre divino» e «Hijo de Dios» (ϑεῖος ἀνήϱ), que hicieron que se pudiera comprender la figura de Jesús.

El «hombre divino» del helenismo se caracteriza por dos rasgos básicos: obra milagros y tiene origen divino, es decir, procede de Dios Padre de algún modo; su origen, medio divino, medio humano, lo hace Dios-hombre u hombre divino. La aplicación a Jesús de la categoría de hombre divino hizo que se le aplicasen también los dos rasgos que la caracterizaban. Se empezó entonces a decir que había hecho milagros, y por la misma razón se creó el «mito» del nacimiento virginal. Ambas cosas contribuyeron a concebir a Jesús como Hijo de Dios, ya que ahora parecía que Dios era míticamente su padre. Así pues, la concepción helenista de Jesús como «hombre divino», con las consecuencias que implica, transformó el acontecimiento de la cercanía a Dios, tan decisiva para Jesús, en la idea «ontológica» de la procedencia de Dios. La fe de la Iglesia primitiva siguió esta huella mítica hasta que el concilio de Calcedonia consolidó definitivamente todo en el dogma, con su idea de la filiación ontológica divina de Jesús. Este concilio dogmatizó el mito mediante

la idea del origen ontológico divino de Jesús y lo rodeó de una erudición tan abstrusa, que las propias expresiones míticas acabaron convirtiéndose en el núcleo de la ortodoxia y de esta forma se cambió radicalmente el punto de partida.

La reflexión histórica ve en todo eso un absurdo edificio que aceptan actualmente los creyentes gregarios. Por lo que a mí respecta, aun prescindiendo de la fe cristiana y de los conocimientos históricos, prefiero creer que Dios se ha hecho hombre a aceptar como verdadero ese montón de hipótesis. Desgraciadamente, no podemos hacer aquí un análisis minucioso de la problemática histórica, que requiere un estudio amplio y paciente. Pero sí podemos y debemos limitarnos a un punto decisivo en torno al cual gira todo el problema: la filiación divina de Jesús. Siendo muy cautos en lo lingüístico y sin mezclar cosas que nos gustaría ver juntas, podemos afirmar lo que viene a continuación.

c) *Legitimidad del dogma cristológico*

1) El problema del «hombre divino»

El concepto de «hombre divino» (θεῖος ἀνήρ) no aparece *nunca* en el Nuevo Testamento. Pero *tampoco* en la antigüedad se califica al «hombre divino» como «hijo de Dios». Estas dos observaciones son importantes. En cuanto al contenido, históricamente nada tiene que ver un concepto con el otro. Ni la Biblia conoce el hombre divino ni la antigüedad sabe nada de la idea de la filiación divina en el ámbito del hombre divino. Es más, nuestras investigaciones nos dicen que incluso el concepto de «hombre divino» no se utilizaba en tiempos precristianos y que por tanto surgió más tarde [15]. Pero aun sin tener en cuenta esta observación, lo cierto es que el título de hijo de Dios, con todo lo que implica, no puede explicarse por la relación entre el título y la idea del hombre divino. Históricamente hablando, ambos esquemas son completamente distintos y no ofrecen puntos de contacto.

15. Cf. W. V. Martitz, υἱός *im Griechischen*, en TWzNT VIII, 335-340, sobre todo 339s.

2) La terminología bíblica y su relación con el dogma

El lenguaje del Nuevo Testamento distingue claramente entre la denominación «hijo de Dios» y la simple denominación «el hijo». A quien no proceda con exactitud lingüística, ambas denominaciones le pueden parecer idénticas, de hecho tienen que ver entre sí en cierto sentido y se relacionan mutuamente cada vez más. Pero originariamente pertenecen a contextos distintos, tienen diferentes orígenes y expresan cosas diversas.

2.1) «Hijo de Dios»

La expresión «hijo de Dios» procede de la teología real del Antiguo Testamento, que a su vez es afín a la desmitologización de la teología real oriental. Su significado se expresa en la teología de la elección. El salmo 2, 7 puede citarse como ejemplo clásico de este hecho, es decir, de la aceptación de la teología real oriental y de su desmitologización mediante la idea de elección. Ese salmo es, además, un punto de partida decisivo del pensamiento cristológico. En el v. 7 se dirige este oráculo al rey de Israel:

> Voy a promulgar el decreto del Señor. Yahvé me ha dicho: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo y te daré en herencia las naciones, en posesión los confines del mundo».

Este oráculo se recitaba en la ceremonia de entronización de los reyes de Israel, pero ya hemos dicho que procede de ritos orientales primitivos y reales en los que el rey se presentaba como hijo engendrado por Dios. Sin embargo, parece que sólo Egipto conservó la idea de la procreación del rey por Dios, porque concebía al rey como un ser engendrado por Dios, mientras que en Babilonia se había desmitologizado ya ese mismo ritual y se consideraba al rey hijo de Dios, pero no en el sentido de procreación, sino del derecho [16].

Cuando la corte de David asumió la fórmula, desapareció por completo su sentido mitológico. La idea de que el rey era engendra-

16. Cf. H. J. Kraus, *Los salmos* I, Sígueme, Salamanca 1993.

do físicamente por Dios fue sustituida por la idea de que el rey era aquí y ahora hijo de Dios, es decir, el acto de procreación se entendió como acto de elección por parte de Dios. El rey es hijo, pero no porque Dios lo haya engendrado, sino porque lo ha elegido. No se alude a un acontecimiento físico, sino al poder de la voluntad divina que crea un nuevo ser. La teología de la elección del pueblo se concentra en esa filiación. Textos tan antiguos como Ex 4, 22 dicen que Israel es el primogénito de Dios, su hijo amado. Cuando en la época real se aplican estos textos al caudillo del pueblo, se quiere significar que la vocación de Israel se condensa en el sucesor de David. Él es el representante de Israel, el que reúne en sí el misterio de la promesa, de la vocación y del amor de Israel.

Además, teniendo presente la situación real de Israel, la aplicación que hace el salmo del ritual oriental al rey de Israel podía parecer una burla tremenda. Era lógico que al faraón o al rey de Babilonia se les gritase en su coronación: «Te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra. Los machacarás con cetro de hierro, los quebrarás como vasija de alfarero». Pero lo que parecía lógico respecto a los reyes de Babilonia o de Egipto, aplicado al rey coronado en el monte de Sión era pura ironía, ya que los reyes de la tierra no le tenían ningún miedo, era él quien temblaba ante ellos. Hablar del dominio del mundo en referencia al mísero caudillo de las doce tribus podía parecer irrisorio, como ya hemos dicho. Es decir, que el manto tomado del ritual oriental, al que pertenece el salmo, le venía demasiado grande al rey de Sión. Por eso, la historia obligó al pueblo a convertir este salmo en una profesión de esperanza en aquel a quien un día se le podría aplicar, ya que no se veía la forma de aplicarlo al rey actual. Esto significa que, en un primer estadio, la teología real pasó de ser teología de la procreación física a ser teología de la elección. Pero, en una segunda etapa, la teología de la elección se convirtió en teología de la esperanza en el rey futuro y el oráculo real se transformó en la promesa de que un día surgiría un rey que podría decir:

Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
Pídemelo, y te daré en herencia las naciones,
En posesión los confines del mundo.

Aquí es donde comienza el nuevo uso del texto que hace la comunidad cristiana. Es probable que el texto comenzara a aplicarse a Jesús en el contexto de la fe en la resurrección. La comunidad pensó que la resurrección de Jesús que ella aceptaba por la fe era el acontecimiento en el que se consumaba realmente lo que el salmo anunciaba. La paradoja no era nada irrelevante. Pues creer que el que ha muerto en el Gólgota es el mismo al que se dirigen *estas* palabras, parece una contradicción inaudita. ¿Qué significa entonces este uso del salmo? Pues significa que la esperanza de Israel en el rey futuro se cumple precisamente en el que ha muerto en la cruz y que la fe cree que ha resucitado. Significa que se está convencido de que el que murió en la cruz, el que renunció al poder mundano (en el trasfondo podemos percibir cómo tiemblan los reyes de la tierra, cómo son machacados con el cetro de hierro), el que prohibió la espada y no mandó a otros a la muerte sino que murió por ellos, el que vio el sentido de la existencia humana no en el poder y en la autoafirmación, sino en el radical ser para los otros; más aún, el que fue *para* los otros, como muy bien muestra la cruz, precisamente ése es al que Dios le dice: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy».

Contemplando al crucificado comprende el creyente el verdadero sentido de aquel oráculo y de aquella elección. No es un privilegio ni un poder para *sí*, sino un servicio a los demás. Ahí es donde comprende el verdadero sentido de la historia de la elección, el verdadero sentido de la realeza: estar en lugar de otro, ser «representación». «Representar» significa ser para los demás haciendo sus veces. El sentido ha cambiado por completo. Al fracasado que pende de la cruz y que ni siquiera tiene un palmo de tierra donde apoyarse, al que ha sido despojado de sus vestidos, al que parece abandonado hasta por Dios, a ese es a quien se dirige el oráculo: «Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy (en este lugar)». Pídemelo, y te daré en herencia las naciones, en posesión los confines del mundo».

La idea del hijo de Dios que al explicar la resurrección y la cruz por el salmo 2 entró a formar parte, de este modo y manera, de la confesión de fe en Jesús de Nazaret, no tiene nada que ver con la idea griega del hombre divino ni puede explicarse por ella. Es, más bien, el segundo paso de la desmitologización de la idea real oriental que ya había realizado el Antiguo Testamento. Presenta a Jesús como el auténtico heredero de toda la tierra, como el heredero de la promesa en quien se consuma el sentido de la teología davídica. Al mismo tiempo se ve que la idea de rey, que de algún modo se aplica a Jesús en el título de hijo, se entrecruza con la idea de siervo. En cuanto rey es siervo, y en cuanto siervo de Dios es rey. Esta unión tan fundamental para la fe en Cristo se prepara terminológicamente ya en la versión griega del Antiguo Testamento. La palabra *pais* con que se denomina al siervo de Dios, puede significar también hijo; a la luz del acontecimiento de Cristo esa doble acepción puede aludir a la profunda identidad con que ambas cosas se unen en Jesús [17].

El hecho de ser a la vez hijo y siervo, gloria y servicio, que era una explicación completamente nueva de la idea de rey y de la idea de hijo, ha hallado una formulación más grandiosa en la Carta a los filipenses (2, 5-11), escrita en el ámbito cristiano palestinense. En ese texto se presenta el ejemplo fundamental de los sentimientos de Cristo que, siendo igual a Dios, no codició tal semejanza, sino que se hizo siervo hasta vaciarse por completo. El término *evacuatio* que utiliza el texto latino quiere decir justamente eso, que se ha «vaciado», que ha abandonado su ser-para-sí y se ha entregado al puro movimiento del «para». Pero precisamente por eso, como muy bien dice el texto, es por lo que se convierte en Señor del universo, ante quien éste realiza la *proskynesis*, es decir, el rito y el acto de someterse que sólo corresponde al verdadero rey. El que obedece voluntariamente se convierte, pues, en el que domina. El que ha descendido a la nada de su vaciamiento, se convierte por eso mismo en el Señor del mundo. Por otro camino ciertamente, pero llegamos a lo

17. Cf. el importante artículo de J. Jeremias, παῖς θεοῦ, en TWzNT V, 653-713, especialmente 702s.

que ya hemos dicho sobre el Dios uno y trino, a saber, que es el que no se apropia de nada, que es pura relación que se identifica con el absoluto, con el Señor. Ese Señor ante quien se inclina reverente el mundo es el cordero sacrificado que representa la existencia como puro acto, como puro «para». La liturgia cósmica, el homenaje del universo, gira en torno al cordero (Ap 5).

Pero volvamos al problema del título hijo de Dios en el mundo antiguo. Y aquí hemos de reconocer que tanto el mundo helenista como el romano nos ofrecen *un* auténtico paralelo lingüístico y conceptual, no con la idea del «hombre divino», con la que no tienen nada que ver, sino con la denominación de Jesús como hijo de Dios, expresión que lleva a una nueva comprensión del poder, de la realeza, de la elección y de la existencia humana. De hecho, al emperador Augusto se le llama «hijo de Dios» (ϑεοῦ υἱός = Divi [Caesaris] filius)[18]. Son las mismas palabras que utiliza el Nuevo Testamento para denominar a Jesús. En el culto romano al emperador aparece por primera vez en el mundo antiguo el título «hijo de Dios» relacionado con la ideología real, cosa que no puede suceder en ningún otro sitio por la ambigüedad de la palabra «Dios»[19]. Reaparece cuando renace la ideología real oriental, de donde procede.

Decimos, pues, con otras palabras, que el título «hijo de Dios» pertenece a la teología política de Roma y se refiere básicamente, como hemos visto, al ámbito donde nació la denominación neotestamentaria «hijo de Dios». En realidad, ambas vienen del mismo sitio y fluyen de idéntica fuente, aunque por conductos independientes. En el antiguo Oriente y en la Roma de los emperadores, el título «hijo de Dios» forma parte de la teología política; el Nuevo Testamento utiliza esa expresión desde un ángulo nuevo, por la interpretación que le da Israel al vincularla con la teología de la elección y de la esperanza. De la misma raíz nació también algo totalmente diferente, pues en el enfrentamiento, que inevitablemente sucedería en

18. Cf. W. V. Martitz, υἱός *im Griechischen*, 330s, 336.

19. Por eso estas fórmulas se determinan de alguna manera. Cf. el material reunido por W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, Berlin [5]1958, 1649s, y W. V. Martitz, υἱός *im Griechischen*, 330s, 336.

seguida, de la confesión de Jesús como hijo de Dios con la confesión del *emperador* como hijo de Dios, se oponen de hecho el mito ya desmitificado y el mito que sigue siendo mito. La pretensión de dominio absoluto del divino emperador romano no podía aceptar la teología real e imperial encarnada en Jesús como hijo de Dios. Por eso, de *martyria* (testimonio) nació *martyrium*, insulto a la divinización del poder político[20].

2.2) «El Hijo»

La denominación de Jesús como «el Hijo» se aleja del concepto «hijo de Dios» que ya hemos estudiado. Lingüísticamente la expresión tiene otra historia y pertenece al mundo misterioso del lenguaje de las parábolas de Jesús, en línea con los profetas y los maestros de sabiduría de Israel. La palabra se asienta no en la predicación hacia fuera, sino en el círculo íntimo de los discípulos de Jesús. La vida de oración de Jesús es la fuente verdadera de donde fluye la palabra; corresponde profundamente a la nueva invocación de Dios: *Abba*[21].

El esmerado análisis de Joachim Jeremias ha mostrado cómo las pocas palabras que el Nuevo Testamento griego nos ha conservado en arameo, la lengua materna de Jesús, nos dicen muy bien cómo hablaba. Impresionaron tanto a sus oyentes por su novedad y expresan tan bien lo que caracterizaba y distinguía al Señor, que se conservaron tal y como sonaban entonces, y por eso podemos dirigirnos ahora a él con sus propias palabras.

La invocación *Abba* –Padre– es una de las pocas joyas literarias que la comunidad cristiana primitiva nos dejó en arameo, sin traducir, por la importancia que tenía para ella. También en el Antiguo Testamento se llamó a Dios Padre, pero el vocablo *Abba* se diferen-

20. Cf. al respecto, A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I-II, Tubingen 1959, E. Peterson, *Testigos de la verdad: Tratados teologicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 71-101; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, München 1961.

21. Cf. F. Hahn *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen [3]1966, 319-333; cf. tambien las importantes conclusiones de J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca [5]1999, 15-38.

cia de los utilizados en él por la íntima familiaridad que supone con Dios (se podría comparar con papá, pero es aún más sublime [22]). La familiaridad inherente a la palabra *Abba* impidió que los judíos la aplicaran a Dios, pues al hombre no le está permitido aproximarse tanto a él. Al conservar la comunidad cristiana primitiva esta palabra en su sonido original, lo que quiso afirmar es que así oraba Jesús, que así hablaba con Dios y que esa intimidad con Dios era algo exclusivamente suyo.

Como ya hemos dicho, está en perfecta consonancia con esta locución que Jesús se llamara a sí mismo Hijo. Ambas muestran cómo oraba Jesús, su conciencia divina, que también pudo contemplar, como a través de un velo, su círculo íntimo de amigos. Hemos dicho que el título «hijo de Dios» procede del mesianismo judío y que es una fórmula muy rica tanto histórica como teológicamente, pero aquí nos encontramos con algo completamente distinto, infinitamente más sencillo y a la vez infinitamente más personal y profundo. Ahora vemos la experiencia de la oración de Jesús y su intimidad con Dios, que hacen que su relación con Dios sea diferente de la de los demás hombres. Pero esa intimidad no es sinónimo de exclusividad, sino que quiere llevar a los hombres a esa misma relación con Dios; quiere que los hombres se presenten ante él exactamente igual, que con él y en él llamen a Dios «Padre». De Dios ya no debe separarles ninguna lejanía, sino que deben entrar en esa intimidad que es realidad en Jesús.

Para el evangelio de Juan, esta forma de llamarse Jesús constituye el centro de su imagen de Jesús, que aparece en muy pocos textos (la instrucción de los discípulos) de los tres primeros evangelios. Eso se debe a que en este texto se interioriza el punto esencial. La autodesignación de Jesús como «hijo» es el hilo conductor de la imagen del Señor. Después, todo el tenor del evangelio explica el al-

22. Cf. J. Jeremias, *Abba*, 29-38. Jeremias corrige así su opinión anterior, según la cual *Abba* era una palabra que utilizaban normalmente los niños (cf. TWzNT V, 984s), pero su intuición fundamental sigue vigente: «...sería una falta de respeto para un judío, y por tanto inconcebible, dirigirse a Dios con esta palabra tan familiar. Fue algo nuevo e inaudito que Jesús diera ese paso... El *Abba* de la invocación de Jesús a Dios nos revela el núcleo de su relación con Dios».

cance de la palabra. Al hablar de la doctrina trinitaria subrayamos ya lo más importante y por eso ahora nos limitaremos a una observación que nos recuerde lo que allí decíamos.

Para Juan, cuando Jesús se llama a sí mismo hijo, no se refiere a un poder que él se atribuye, sino al carácter relativo de toda su existencia. Al aplicarse ese término, nos dice que su existencia es algo esencialmente relativo, algo que no es sino «ser de» y «ser para», pero al mismo tiempo, por ser total relatividad, coincide con lo absoluto. Por eso el título «hijo» se asemeja a otros términos con que se designa a Jesús, como «palabra» y «enviado». Cuando Juan aplica a Jesús el «yo soy» de Isaías indica lo mismo, es decir, la total unidad con el «yo soy» que resulta de la entrega total. La espina dorsal de esta cristología de Juan, cuya base nos la ofrecen los evangelios sinópticos y, mediante ellos, el Jesús histórico (*Abba*), es lo que situábamos antes como punto de partida de toda cristología: la identidad del obrar y el ser, de la acción y de la persona, la absorción total de la persona en la obra y la cobertura total de la acción con la persona, que no se reserva nada, sino que se entrega plenamente en ella.

Se puede afirmar, pues, con razón que Juan nos ofrece una «ontologización», un regreso al ser que se esconde tras el fenómeno del puro acontecer. Ya no se habla simplemente de la acción, de la obra, de las palabras y de la doctrina de Jesús, sino que se dice que su doctrina es él mismo. Todo él es hijo, palabra, misión; su obra llega hasta lo profundo de su ser y se identifica con él; lo que le caracteriza es la unidad de ser y acción. Para quien considere el contexto y el trasfondo, esta radicalización de las expresiones, esta inclusión de lo ontológico no supone en absoluto eliminar lo anterior, sobre todo sustituir la cristología del servicio por la cristología triunfalista de la glorificación, que ya no puede ocuparse del siervo y del crucificado y que por eso se refugia en el mito ontológico de Dios. Quien, por el contrario, haya captado correctamente el hecho, verá que sólo ahora comprenderá plenamente todo lo anterior. El hecho de ser siervo ya no se concibe como una obra tras la cual está la persona de Jesús, sino que implica toda su existencia de tal modo que su *ser* es todo él

servicio. Y justamente porque su ser no es sino servicio, por eso mismo es hijo. Aquí llega a su culmen la inversión cristiana de los valores, aquí se pone en evidencia cómo el que se entrega al servicio de los demás, el que se desprende de su egoísmo y se vacía a sí mismo, es el hombre auténtico, el hombre del futuro, la unión del hombre y Dios.

Demos un paso más. Ahora es evidente que los dogmas de Nicea y Calcedonia sólo quisieron expresar la identidad entre servicio y ser en la que se manifiesta todo el contenido de las palabras «*abba*-hijo». Esas formulaciones dogmáticas y su cristología no se apoyan en las ideas míticas de procreación. Quien esto afirme, demuestra que desconoce por completo lo que es Calcedonia, y lo que significan tanto la ontología como esas expresiones. Porque éstas no nacieron de las ideas míticas de la procreación, sino del testimonio de Juan, que es a su vez prolongación del diálogo de Jesús con su Padre y del ser de Jesús para todos los hombres hasta su muerte voluntaria en la cruz.

De acuerdo con estas observaciones, no nos será nada difícil afirmar que la «ontología» del cuarto evangelio y de las antiguas confesiones de fe contienen un actualismo mucho más radical que lo que hoy lleva la etiqueta de actualismo. Me limitaré a citar como ejemplo unas palabras de Bultmann sobre el problema de la filiación de Jesús:

> Igual que la *ekklesia*, la comunidad escatológica, sólo es realmente *ekklesia* en cuanto acontecimiento, también el señorío de Cristo, su divinidad, es siempre y solamente acontecimiento[23].

En esta clase de actualismo, el verdadero *ser* del hombre Jesús permanece estático detrás del acontecimiento de la divinidad y de su señorío como el ser de cualquier hombre, sin ser tocado básicamente por él; sólo en un segundo momento, tendría lugar para cada hombre el encuentro actual con Dios en la audición de la palabra. De la misma manera que el ser de Jesús permanece estático detrás del acontecimiento, también el ser del hombre puede ser alcanzado «en

23. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, 258 (trad. española: *Creer y comprender*, Herder, Barcelona 1976).

cualquier momento» por lo divino, pero sólo en el ámbito de lo que acontece. El encuentro con Dios se realiza también aquí en el acontecimiento, pero el ser queda al margen de él. Al examinar esta teología, creo advertir en ella una especie de desesperación ante el ser, que nos lleva a desconfiar de que el ser pueda ser acto.

La cristología de Juan y de las primeras confesiones es mucho más radical, porque afirma que el ser mismo es acto y, por tanto, que Jesús es su obra. Tras ella no está el hombre Jesús en el que no acontece absolutamente nada. Su ser es pura *actualitas* del «de» y del «para». Y precisamente porque ese ser es inseparable de su *actualitas*, coincide con Dios y es el hombre ejemplar, el hombre del futuro en quien se verá hasta qué punto el hombre es todavía el ser futuro, el ser aún pendiente de venir; en él se ve lo poco que el hombre ha empezado a ser él mismo. Cuando se ha entendido todo esto, se advierte que tanto la fenomenología como los análisis existenciales, por muy provechosos que sean, no bastan para la cristología. No son suficientemente profundos porque dejan intacto el terreno del auténtico ser.

4. *Los caminos de la cristología*

a) *Las teologías de la encarnación y de la cruz*

Los conocimientos que hemos adquirido nos permiten afrontar los demás enunciados cristológicos fundamentales. En el curso de la historia de la fe cristiana se han desarrollado dos líneas que se han ido separando cada vez más: la teología de la encarnación, que nació del pensamiento griego y que se impuso en la tradición católica de Oriente y Occidente, y la teología de la cruz, que irrumpió vigorosamente con los reformadores a partir de las afirmaciones de Pablo y de las primeras formas de la fe cristiana.

La teología de la encarnación habla del ser y gira en torno al hecho de que un hombre *es* Dios y de que, por eso, Dios es hombre; todo esto, que es tan inaudito, es para ella también lo decisivo en todos los aspectos. Ante este acontecimiento, ante la unidad del hombre

con Dios, ante el hecho de la encarnación de Dios palidecen todos los demás hechos singulares, que frente a aquel son irremediablemente secundarios. La unión de Dios y del hombre es lo verdaderamente decisivo, lo salvador, el verdadero futuro del hombre donde deben converger todas las líneas.

La teología de la cruz, por el contrario, no admite la ontología. Prefiere hablar de acontecimiento. De esta forma recoge el testigo de los comienzos, que no se preocupaban por el *ser*, sino por la *acción* de Dios en la cruz y en la resurrección, que destruyó la muerte y reveló a Jesús como Señor y como esperanza de la humanidad. Ambas teologías muestran hoy dos enfoques distintos. La teología de la encarnación propende actualmente a una visión estática y optimista. El pecado de los hombres es como una etapa transitoria de escasa importancia. Lo importante no es que el hombre haya sido pecador y que haya sido sanado; lo importante es dejar atrás esa reparación del pasado y encaminarse hacia la unión del hombre con Dios. Sin embargo, la teología de la cruz insiste más en la comprensión actual dinámica y globalmente crítica del cristianismo, entendiéndolo como una ruptura discontinua y reiterada de la seguridad y certeza que el hombre tiene en sí mismo y en sus instituciones, incluida la Iglesia.

Quien considere en su justa medida estas grandes expresiones de la autocomprensión cristiana de la fe, no tendrá la tentación de hacer una síntesis simplificadora. Pues en estas dos formas estructurales, la teología de la encarnación y la teología de la cruz, ha habido posturas tan encontradas que no pueden armonizarse fácilmente en una síntesis sin que cada una pierda lo más importante. Deben seguir adelante en sus respectivas posturas polarizadas, que se corrigen mutuamente y que sólo en su mutua referencia apuntan al todo. Sin embargo, a lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar algo así como la unidad definitiva de ambos enfoques, unidad que posibilita su polarización y que impide que se derrumben como realidades contrapuestas. Hemos visto que el *ser* de Cristo (teología de la encarnación) es *actualitas*, salida, éxodo de sí mismo. No es un ser que descansa en sí mismo, sino el acto de la misión, de la filiación, del servicio. Es decir, ese hacer no es puro hacer, sino ser que llega

hasta lo más profundo del ser y se identifica con él. Este ser es éxodo, cambio. Por eso una cristología del ser y de la encarnación rectamente entendida debiera transformarse en teología de la cruz e identificarse con ella. Y viceversa: una teología de la cruz, apreciada en su justa medida, debería convertirse en cristología del hijo y en cristología del ser.

b) *Cristología y doctrina de la redención*

El planteamiento anterior nos apunta en definitiva a una segunda antítesis que ha enarbolado la historia y que tiene mucho que ver con la anterior. En el proceso histórico de la fe en Cristo se ha detectado la diferencia entre lo que se llamó «cristología» y «soteriología». Por cristología se entendía la doctrina sobre el ser de Jesús, que cada vez se encerró más en sí misma como una excepción ontológica, y se convirtió cada vez más en la especulación sobre algo especial, incomprensible y limitado exclusivamente a Jesús.

La soteriología era la doctrina sobre la redención. Después de haber resuelto el crucigrama ontológico, es decir, el problema de cómo Dios y hombre podían ser uno en Jesús, se pasaba a estudiar al margen de todo esto lo que Jesús hizo y cómo llegó su influjo a nosotros. Como se creía que eran problemas distintos y como se abordó la persona y la obra en tratados independientes, se acabó elaborando estudios incomprensibles e inadmisibles. Basta con hojear los tratados de teología dogmática para ver lo complicadas que eran esas teorías, porque habían olvidado que esas dos cuestiones sólo podían entenderse juntas.

Sólo me referiré a cómo concibe la conciencia cristiana, en su mayor parte, la doctrina de la redención. Esta concepción se basa en la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury, una teoría medieval que luego se impuso casi por completo en el pensamiento occidental. Esta teoría no se sustrae a la parcialidad ni en su forma clásica. Pero cuando se la observa con las lentes de aumento de la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, absolutamente inadmisible.

Anselmo de Canterbury (1033-1099) llegó a deducir la obra de Cristo por motivos necesarios (*rationibus necessariis*) y demostró irrefutablemente que *tuvo* que llevarse a cabo tal y como se realizó. Sin entrar en detalles, podemos resumir así su pensamiento: el pecado del hombre va contra Dios, viola pues el orden de la justicia y ofende a Dios infinitamente. Además, la magnitud de la ofensa depende de quién sea el ofendido y, por tanto, no es lo mismo si ofendo a un pobre mendigo o al presidente de una nación. La ofensa es, pues, más grande o más pequeña según sea la grandeza del ofendido. Y como Dios es infinito, la ofensa que el hombre le inflige por el pecado es también infinita. Por tanto, el derecho así violado sólo puede ser reparado por Dios, porque Dios es un Dios del orden y de la justicia, más aún, es la justicia misma. Y como la ofensa es infinita, la reparación tiene que ser también infinita y el hombre no puede hacerla.

El hombre sí puede ofender infinitamente, pero no reparar infinitamente, porque es un ser finito y todo lo que hace un ser finito es siempre finito. Su capacidad de destruir es mayor que la de construir. Por eso, entre la reparación que el hombre puede hacer y la magnitud de su culpa hay siempre un abismo infinito que jamás podrá superar. De ahí que todos y cada uno de sus gestos de expiación sólo pueden evidenciar su impotencia para superar el abismo infinito que él mismo ha creado.

Pero, ¿quedará el orden perturbado para siempre? ¿Quedará el hombre sumido para siempre en el abismo? Es ahora cuando Anselmo recurre a Cristo. Y ésta es su respuesta: el propio Dios es quien repara la culpa, pero no mediante una simple amnistía (que sería posible), que no restablecería el orden desde dentro, sino haciéndose hombre el Infinito y, siendo ya hombre, perteneciendo ya a la raza de los ofensores y poseyendo ya la capacidad de reparación infinita de que carece el simple hombre, lleva a cabo la expiación requerida. La redención es pues a la vez obra de la gracia y del restablecimiento del derecho violado.

Anselmo creyó que así daba una respuesta satisfactoria al problema de *cur Deus homo*, al problema del porqué de la encarnación

y de la cruz. Sus ideas estuvieron vigentes más de un milenio en la cristiandad occidental. Cristo tuvo que morir en la cruz para reparar la ofensa infinita y para restablecer el orden perturbado.

No hay nadie que niegue que esta teoría contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas. Quien la estudie con un poco de paciencia se dará cuenta de ello. Y como intento de armonizar los distintos elementos bíblicos en una síntesis radical, merece la atención de todos los tiempos. Pero, a pesar de todas las ideas jurídicas y filosóficas que en ella se manejan, ¿quién no ve lo importante que es la verdad que expresa la Biblia con la escueta palabra «para», que nos dice claramente que como hombres no sólo vivimos inmediatamente de Dios, sino también unos de otros y, en definitiva, del Uno que ha vivido para todos? ¿Quién no se da cuenta de que en ese resumen de la teoría de la satisfacción resuena el concepto bíblico de elección, que no significa un privilegio del elegido sino una vocación a ser para los demás? Es vocación a ese «para» en el que el hombre deja de aferrarse a sí mismo, de apoyarse en sí mismo, y se atreve a dar el salto a lo infinito, lo único que puede devolverle a sí mismo.

Pero, aun admitiendo todo esto, nadie podrá negar que la perfecta lógica del sistema jurídico divino-humano construido por Anselmo, desfigura las perspectivas e ilumina la imagen de Dios con una luz sospechosa.

Volveremos sobre estas ideas cuando hablemos del sentido de la cruz. De momento nos contentaremos con decir que las cosas cambian mucho si, en lugar de separar la obra y la persona de Jesús, admitimos que en Jesús no hay ninguna obra separada de su persona, ninguna obra que Dios, obligado a mantener el orden, pueda exigir. Por decirlo con palabras de Gabriel Marcel, no se trata del *tener* de la humanidad, sino de su *ser*. ¡Hay que ver cómo cambian las cosas cuando se entiende la clave paulina según la cual Cristo es el «último hombre» (ἔσχατος ’Αδάμ, 1 Cor 15, 45), el hombre definitivo, el que lleva al hombre a su futuro, que consiste en ser uno con Dios, y no en ser un simple hombre.

c) *Cristo, «el último hombre»*

Estamos ya en situación de hacer una síntesis de lo que significa nuestra profesión de fe: «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor». De acuerdo con lo que hemos dicho, la fe cristiana ve en Jesús de Nazareth el hombre ejemplar; en efecto, así podemos traducir correctamente el concepto paulino de «último hombre» que hemos mencionado. Pero, precisamente por ser el hombre ejemplar y normativo, supera los límites del ser humano; sólo así y sólo por eso es el auténtico hombre ejemplar, ya que el hombre tanto más está en sí cuanto más está en los otros. El hombre sólo llega *a* sí mismo cuando sale *de* sí mismo. Sólo accede a sí mismo a través de los demás y estando con los demás.

Esto vale también en un último sentido. Si el otro es simplemente alguien, puede ser también su propia perdición. El hombre está orientado *al otro*, al verdaderamente otro, a Dios, y cuanto más está en el *totalmente* otro, es decir, en Dios, tanto más está en sí mismo. Por tanto, el hombre es plenamente él mismo cuando deja de ser él mismo, cuando no se encierra en sí mismo y deja de afirmarse, cuando es pura apertura a Dios. Cristo es el que se transciende por completo a sí mismo y por eso es el que verdaderamente llega a sí mismo.

El rubicón de la encarnación se pasa sobre todo mediante el tránsito del animal al *Logos*, de la simple vida al espíritu. El «barro» se convirtió en hombre en el momento en que dejó de ser un ser que estaba sencillamente «ahí», cuando superando su estar-ahí y la satisfacción de sus necesidades, se abrió al todo. Pero este primer paso por el que el «*Logos*», la inteligencia y el espíritu entraron en este mundo, se realiza por primera vez cuando se unen el *Logos*, la inteligencia creadora y el hombre. La plena encarnación del hombre presupone la encarnación de Dios; en ella se cruza definitivamente el rubicón de lo «animal» a lo «lógico» y se abre la suprema posibilidad que comienza cuando por primera vez un ser hecho de polvo y barro se supera a sí mismo y a su entorno y puede decir tú a Dios. Lo que constituye al hombre es la apertura al todo, al infinito. El hombre se hace hombre cuando se transciende infinitamente. Es pues

más hombre cuando menos encerrado está en sí mismo, cuando está menos «limitado». Repitámoslo una vez más: el hombre, *el* hombre verdadero es el que más se des-encierra, el que no sólo toca el infinito –¡el infinito!–, sino el que es uno con él, con Jesucristo. En él la encarnación alcanza verdaderamente su meta [24].

Hagamos otra observación. Partiendo de la idea del «hombre ejemplar», hemos intentado comprender la superación fundamental de lo propio que, según la fe, es decisivo en Jesús y que consiste en que se unen la humanidad y la divinidad. Pero ahí se percibe una nueva superación de los límites. Si Jesús es el hombre ejemplar en quien se manifiesta plenamente la verdadera figura del hombre, la idea de Dios sobre él, no puede distinguirse por ser una excepción absoluta, una curiosidad en la que Dios nos muestra lo que es posible. Su existencia, pues, atañe a toda la humanidad. El Nuevo Testamento lo pone de manifiesto cuando lo llama «Adán». En la Biblia esta palabra expresa la unidad de todo el género humano, y por tanto puede, desde una perspectiva bíblica, hablarse con razón de una «personalidad corporativa» [25]. Ahora bien, si Jesús se llama «Adán» es porque reúne en sí a todo el ser «Adán». Lo que Pablo llama «cuerpo de Cristo» y que actualmente nos resulta casi incomprensible, es exigencia íntima de la existencia que no puede ser una excepción, sino que tiene que «atraer a sí» a toda la humanidad (cf. Jn 12, 32).

Hemos de reconocer que ha sido un gran mérito de Teilhard de Chardin haber pensado estas ideas desde una imagen moderna del mundo y de concebirlas en general correctamente a pesar de una tendencia no del todo inofensiva a lo biológico. De todos modos, lo que queda claro es que ha abierto un nuevo camino. Veamos lo que dice:

24. Cf. a este respecto B. Welte, *Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Kategorien von Chalkedon*, en A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburg 1954, 51-80; K. Rahner, *Para una teología de la encarnación*, en *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 139-158; Id., *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos de teología* V, 181-219.

25. Cf. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* I-II, London 1926 y 1940; H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66 (1936) 49-62; J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962.

La mónada humana «no puede ser ella misma más que dejando de estar sola» [26]. En el trasfondo resuena la idea de que en el cosmos, junto al doble orden de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande, existe un tercer orden que determina la verdadera corriente de la evolución. Es el orden de los conjuntos infinitos, la auténtica meta del proceso evolutivo siempre ascendente, cuya primera cima es la aparición de lo vivo y que luego avanza sin cesar hacia una formación sumamente compleja que da al cosmos un nuevo centro:

> El lugar que ocupan los planetas en la historia de los cuerpos estelares es diminuto y casual, pero a fin de cuentas constituyen el punto vital del universo. Son el eje, en ellos se concentra en adelante la aspiración de una evolución que tiende principalmente a la producción de grandes moléculas [27].

Considerar el mundo según la medida dinámica de la complejidad es «una inversión total de los valores, un cambio de perspectiva» [28].

Pero volvamos al hombre. Hasta ahora, el hombre es la realidad más compleja, pero como pura mónada humana no puede constituir ningún fin. Su misma formación requiere un movimiento ulterior de complexión:

> ¿No presenta el hombre al mismo tiempo un elemento en relación con un individuo centrado en sí mismo, es decir, con una «persona», y también en relación con una síntesis nueva y superior? [29].

Esto significa que el hombre es un fin que no puede retroceder ni mezclarse, pero también que no llega a su meta sólo yuxtaponiéndose a los demás individuos y que revela un elemento que exige una totalidad que lo abarque sin destruirlo. Citemos otro texto que nos indica a dónde nos llevan estas ideas:

26. C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid [3]1964, 48.
27. *Ibid.*, 26.
28. *Ibid.*, 26.
29. *Ibid.*, 49.

> Frente a las hipótesis todavía vigentes en el terreno de la física, lo estable no se halla abajo, en lo infraelemental, sino arriba, en lo ultrasintético [30].

Esto muestra cómo «sólo su combinación superior da a las cosas conexión y relación» [31]. Creo que ésta es una afirmación central; la concepción dinámica del mundo perturba así la representación positivista, más próxima a nosotros, según la cual lo estable consiste en la «masa», en la materia dura. Pero aquí se nos dice algo que nos impresiona mucho, justamente porque es algo a lo que estamos poco acostumbrados, a saber, que a la postre el mundo está construido y sostenido «desde arriba».

Todo esto nos da pie para yuxtaponer dos textos de Teilhard que nos explicarán su visión de conjunto:

> *La energía universal debe ser una energía pensante*; en su evolución no puede ser menos que las metas animadas por su operación. Y además, los atributos cósmicos del valor no excluyen necesariamente que reconozcamos en ellos una forma transcendente de *personalidad* [32].

Ahora podemos entender el punto final de todo el movimiento, como lo presenta Teilhard: la corriente cósmica se mueve «en dirección a un estado inaudito, casi 'monomolecular'... donde todo yo... está determinado a alcanzar su meta en algún misterioso superego» [33]. El hombre, en cuanto yo, es un fin, pero la dirección del movimiento de su ser y de su existencia indica que es una figura que pertenece a un «super-yo» que lo abarca sin eliminarlo; sólo en esa unión aparecerá la forma del hombre futuro en quien la humanidad alcanzará la meta de sí misma.

En realidad, podemos decir que estamos ante una síntesis y una visión nueva de la orientación de la cristología paulina a partir de

30. *Ibid.*, 51.
31. *Ibid.*, 51.
32. *Ibid.*, 57.
33. *Ibid.*, 49.

una concepción moderna del mundo y con un lenguaje a veces demasiado biológico. La fe ve en Jesús al hombre en quien –desde el punto de vista del esquema biológico– ya se ha realizado la próxima etapa de la evolución, al hombre en quien se ha verificado la ruptura del modo limitado del ser del hombre, de la reclusión monádica. La fe ve en Jesús al hombre en quien la personalización y la socialización no sólo no se excluyen sino que se ratifican, el hombre en quien se juntan la suprema unidad –Pablo habla de «cuerpo de Cristo», más aún, de quienes son «uno en Cristo» (Gál 3, 38)– y la suprema individualidad. La fe contempla en Jesús al hombre en quien la humanidad palpa su futuro y se transforma extraordinariamente en sí misma, porque a través de él palpa a Dios y participa de él, alcanzando así su máxima posibilidad. A partir de ahí, la fe ve en Jesús el inicio del movimiento en que la humanidad dispersa es introducida en el ser del único Adán, del único «cuerpo», del hombre futuro. La fe ve en Jesús el movimiento que conduce al futuro del hombre en el que éste es «socializado» e incorporado a lo único, pero en el que el hombre no es eliminado, sino que llega plenamente a sí mismo.

No me parece difícil demostrar que la teología de Juan apunta en esa misma dirección. Recordemos Jn 12, 32: «Cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí». Ahí se explica el sentido de la muerte de Jesús en la cruz. Y como la cruz es el centro de toda la teología de Juan, esa afirmación indica la orientación de todo el evangelio. Se presenta el acontecimiento de la crucifixión como el hecho de la apertura en el que las mónadas humanas dispersas son abrazadas por Jesucristo, entran en el amplio espacio que abarcan sus brazos extendidos para llegar a la meta de la humanidad. Por tanto, como hombre futuro, Cristo no es el hombre para sí, sino esencialmente el hombre para los demás; en cuanto hombre abierto es el hombre del futuro. El hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos olvidar para seguir nuestro camino. Es decir, el hombre del futuro es un «ser-para». Se confirma, pues, una vez más el sentido de la filiación y de la doctrina de las tres personas divinas, es decir, la relación a la existencia di-

námica-actual que es esencialmente apertura en el movimiento entre el «de» y el «para». Y una vez más se nos presenta aquí Cristo como el hombre totalmente abierto en quien desaparecen las fronteras de la existencia, como el hombre que es «paso» («pascua»).

De nuevo llegamos al misterio de la cruz y de la pascua que, según la Biblia, es el misterio del paso. Juan, que es quien más ha reflexionado sobre estas ideas, concluye su presentación de Jesús terreno con la imagen de una existencia cuyas paredes han sido derribadas, de una existencia sin barreras, de una existencia que es pura apertura.

> Uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado y al instante salió sangre y agua (Jn 19, 34).

El detalle del costado traspasado por la lanza no es, para Juan, sólo la escena cumbre de la cruz, sino de toda la historia de Jesús. Ahora, cuando esa lanzada ha acabado con su vida, su existencia es radical apertura, es completamente «para». Jesús ya no es un individuo, es el «Adán» de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado (πλευρά, que casi siempre se traduce incorrectamente por «costilla») revive en toda su profundidad la escena de Gén 2, 21s, en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando gráficamente su perpetua referencia y su unidad en la nueva humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del «costado abierto» del varón, es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad humana. Sus símbolos son la sangre y el agua con los que Juan alude a los principales sacramentos cristianos, bautismo y eucaristía, y por ellos a la Iglesia, signo de la nueva comunidad humana [34]. El totalmente abierto, el que realiza el ser como recibir y dar sin medida, aparece aquí como lo que siempre fue, como «hijo». Como dice el mismo Juan, con la cruz Jesús entra realmente en *su* hora. Esto explicará un poco ese misterioso modo de hablar.

34. Cf. O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitif*, Neuchâtel 1963; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. I. *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT*, Freiburg 1961, 189-200.

Todo esto indica también lo que podemos decir del hombre del futuro y que tiene muy poco que ver con el optimismo romántico del progreso. Porque el hombre para los demás, el hombre abierto que inicia un nuevo comienzo para los otros, es el hombre del holocausto, el hombre sacrificado. El futuro del hombre pende, pues, de la cruz, la cruz es su redención. El hombre no vuelve a sí sino cuando derriba los muros de su existencia, cuando mira al traspasado por la lanza (Jn 19, 37), cuando sigue al que, en cuanto traspasado y abierto, inicia el camino que conduce al futuro.

Esto significa, finalmente, que el cristianismo, que es fe en la creación y que por eso cree en el primado del *Logos*, en la inteligencia creadora como principio y origen, lo acepta también específicamente como fin, como futuro, como lo venidero. En esta perspectiva hacia lo venidero estriba el auténtico dinamismo histórico de lo cristiano, que en el Antiguo Testamento se realiza como esperanza y promesa.

La fe cristiana no es mirar retrospectivamente al pasado ni detenerse en el origen que yace a nuestras espaldas en el tiempo. Pensar así sería puro romanticismo y pura restauración. Pero tampoco es mirar pura y simplemente a lo eterno, porque eso sería puro platonismo y pura metafísica. Es, sobre todo, mirar hacia adelante, tantear con esperanza. Pero no sólo eso, porque si así fuera la esperanza se convertiría en utopía si el objetivo que pretende fuese obra del hombre. Es verdadera esperanza porque se sitúa en el esquema de coordenadas de tres grandezas: la del pasado, es decir, de la ruptura ya realizada; la de la actualidad de lo eterno, que hace del tiempo divino una unidad; y la del futuro, en la que Dios y el mundo se rozan, y así Dios en el mundo y el mundo en Dios se convierten en el punto omega de la historia.

De acuerdo con la fe cristiana, diríamos que para la *historia* Dios está al final, pero que para el *ser* Dios está al principio. Éste es el horizonte comprensivo de lo cristiano, que se distancia tanto de la metafísica pura como de la ideología del futuro tomada del marxismo. La fe va al encuentro de lo venidero, desde Abraham hasta la vuelta del Señor. Pero en Cristo se le ha revelado el rostro del futuro: es el

hombre que puede abarcar a la humanidad porque él y ella se han perdido en Dios. Por eso el signo del futuro será la cruz, su rostro en el mundo será el rostro lleno de sangre y heridas. El «último hombre», es decir, el hombre auténtico, el hombre futuro se revela ahora en *el* hombre ejemplar; el que quiera permanecer a *su* lado, deberá estar a *vuestro* lado (cf. Mt 25, 31-46).

Excurso
Estructuras de lo cristiano

Antes de explicar los distintos enunciados cristológicos de la profesión de fe que siguen a la confesión básica de Jesús como Cristo, me parece oportuno que nos detengamos un momento. Cuando se estudian las cuestiones una a una, es muy fácil perder la visión de conjunto, que es tan necesaria sobre todo hoy cuando intentamos dialogar con los no creyentes. La situación en que hoy se encuentra la teología moderna puede dar a veces la impresión de que está tan contenta y satisfecha de sus avances ecuménicos, ciertamente laudables, que está dispuesta a arrancar los mojones fronterizos y a ponerlos en otro sitio. Pero no se da cuenta de que eso no le basta para captar los interrogantes urgentes que plantea el hombre de hoy y que demasiado a menudo no tienen nada que ver con los puntos tradicionalmente discutidos de las confesiones.

¿Quién podría explicar a su interlocutor, breve y comprensiblemente, qué significa «ser cristiano»? ¿Quién puede explicar de forma asequible por qué cree y cuál es el meollo y la orientación de su decisión de creer?

Cuando en los últimos años hemos abordado estos problemas, no raras veces hemos diluido lo cristiano en generalidades llamativas que suenan bien a los oídos de la gente de nuestro tiempo (cf. 2 Tim 4, 3), pero que al mismo tiempo les escatiman el sólido alimento de la fe al que tienen pleno derecho. La teología no cumple con su cometido cuando se queda exclusivamente en sí misma y en su erudición, y se equivoca todavía más cuando busca «una doctrina según sus gustos» (2 Tim 4, 3), cuando en vez de pan ofrece piedras, cuando en lugar de la palabra de Dios propone la suya. La ta-

rea –entre Escila y Caribdis– es enorme. Pero a pesar de eso, o mejor dicho, por eso, trataremos de reflexionar sobre lo que es básico en el cristianismo y sintetizarlo en muy pocas afirmaciones. Puede que los resultados sean insuficientes, pero tendrán la ventaja de mover a otros a que pregunten y colaborar así a que la tarea llegue a feliz término[35].

1. *El individuo y el todo*

Para nosotros, gente de hoy, el escándalo de lo cristiano consiste sobre todo en la exterioridad en que parece haber caído todo lo religioso. Nos molesta que, para comunicar a Dios, haya que recurrir a medios externos como la Iglesia, los sacramentos, el dogma y también la predicación (el *kerigma*), a la que se acude para reducir el escándalo, olvidándonos de que también es algo exterior. Y entonces nos preguntamos: ¿está Dios en las instituciones, en los acontecimientos, en las palabras? Dios, que es eterno, ¿no nos llama desde dentro? Pues sí, la respuesta es sí, y además decimos que si sólo existiese Dios y un conjunto de individuos, el cristianismo no sería necesario. Dios puede ahora y siempre salvar al individuo *como* individuo directa e inmediatamente. Dios no necesita ningún intermediario para entrar en el alma del hombre, porque está más dentro de él que el hombre mismo, y no hay nada ni nadie que pueda llegar más cerca y más hondo al hombre que quien palpa a esa criatura en lo más profundo de su interioridad. Para salvar al individuo no se necesita ni la Iglesia, ni la historia de la salvación, ni la encarnación, ni la pasión de Dios en el mundo. Pero hemos de completar todo esto diciendo que la fe cristiana no parte del individuo aislado, sino de la convicción de que no existe el individuo puro, de que el hombre es hombre cuando se tensa en el todo: en la humanidad, en la historia, en el cosmos, algo que le es esencial y a lo que tiende como «espíritu encarnado».

35. En las páginas siguientes reitero las ideas que ya expuse en mi libro *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967, y que sistematizaré en el marco de las reflexiones que estamos haciendo.

El principio «cuerpo» y «corporeidad» al que está sometido el hombre, significa dos cosas. Por un lado, el cuerpo separa al hombre de los demás, es impenetrable para los otros. El cuerpo, una figura espacial y cerrada, hace imposible que uno esté en el otro, marca una línea divisoria, indica la distancia y los límites y nos encierra en la mutua lejanía. Es, por tanto, un principio de disociación. Pero, al mismo tiempo, la corporeidad implica necesariamente la historia y la comunidad, ya que si bien el puro espíritu se puede concebir como ser para sí, la corporeidad indica procedencia de otro. El hombre vive de los demás real y pluralmente. Porque si la separación se concibe primero físicamente –algo que va desde el origen hasta los múltiples vínculos que crea la mutua preocupación por la vida–, para quien es espíritu y como tal está en el cuerpo, el espíritu, es decir, todo el hombre está profundamente marcado por su pertenencia a toda la humanidad, es decir, a «Adán».

El hombre es, pues, un ser que sólo puede existir si procede de otro. Digámoslo con palabras de Möhler, un gran teólogo de Tubinga:

> El hombre, como ser siempre relacionado, no vuelve a sí mismo por sí mismo, aunque tampoco sin sí mismo [36].

El filósofo de Munich y contemporáneo de Möhler, Franz von Baader, ha afirmado aún más rotundamente todo esto cuando dice que tan contradictorio es «deducir el conocimiento de Dios y de las demás inteligencias y no inteligencias del conocimiento propio (es decir, de la conciencia propia), como deducir el amor del amor propio»[37]. Se rechaza, pues, el principio conceptual de Descartes según el cual la filosofía se funda en la conciencia propia (*cogito, ergo sum*; pienso, luego existo), un principio que ha marcado decisivamente la suerte del espíritu moderno incluso en la filosofía trascen-

36. Así interpreta J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y tradición*, Herder, Barcelona, 1968, las ideas expuestas por Möhler en la revista «Theologische Quartalschrift (1830) 582s.

37. J. R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición*, 56; F. von Baader, *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, en *Werke* VIII, 231; Cf. también Möhler en el artículo citado.

dental actual. Pero igual que el amor propio no es la forma primigenia del amor, sino a lo sumo una forma derivada de él; igual que es imposible llegar a lo peculiar del amor si no se concibe al hombre como relación, es decir, como proveniente de otro, tampoco el conocer humano puede ser sólo realidad en cuanto *ser* conocido, en cuanto ser-llevado-al-conocimiento por otro. El hombre individual no aparece cuando sondeo en la individualidad de su yo, de su conocimiento propio, ya que entonces excluyo de antemano el punto de partida de su-poder-volver-a-sí, y por tanto, su peculiaridad. Por eso Baader cambió conscientemente y con razón el cartesiano *cogito, ergo sum* –pienso, luego existo–, en *cogitor, ergo sum* –soy pensado, luego existo–, porque el conocimiento del hombre y su propio ser sólo pueden ser comprendidos en su ser-conocidos.

Sigamos adelante. Ser-hombre es ser-con no sólo cuando vivimos, sino en todas las dimensiones posibles, hasta el punto de que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más de cerca se la ve, tanto más se nos presenta de verdad como único «Adán».

No podemos discutir todos los pormenores. Nos bastarán algunas observaciones. Recordemos que nuestra vida espiritual depende por completo del lenguaje y que éste no es el de hoy, que se remonta a mucho más atrás, que está condicionado por la historia y que por ella llega a nosotros como requisito indispensable de nuestro momento presente, es más, como parte permanente de él. Es decir, el hombre es un ser que vive orientado hacia el futuro, que en su preocupación supera el momento presente, y que no podría existir si de repente se viera privado de ese futuro[38]. Diremos, pues, que no existe el puro individuo, el hombre-mónada del Renacimiento, el simple ser *cogito, ergo sum*. El hombre sólo es hombre en la trama de la historia, que penetra en cada uno por el lenguaje y las relaciones so-

38. A este respecto, es interesante lo que cuenta E. Mounier en «Esprit» (1947): Un locutor de radio logró convencer a sus oyentes de que llegaba de verdad el fin del mundo. Pues bien, hubo gente que, para no morir, se quitó la vida, ¡qué contradicción! Esta absurda reflexión nos muestra que el hombre vive más del futuro que del presente. Privar al hombre de su futuro es como quitarle la vida. Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México ²1962, 258-283.

ciales, que ajusta su existencia a ese patrón colectivo en el que está inmerso de antemano y que constituye el lugar de su autorrealización. Es imposible que el hombre se forme totalmente a partir del punto cero de su libertad, como quería el idealismo alemán. El hombre no es un ser que parte siempre de cero; sólo puede realizar lo suyo específico y lo nuevo si empalma con la humanidad que lo precede, lo condiciona y lo modela.

Volvemos pues al interrogante inicial y podemos decir que la Iglesia y el cristianismo tienen mucho que ver con un hombre así entendido. Pero no tendrían sentido si sólo existiera el hombre-mónada, el ser del *cogito, ergo sum*. El cristianismo y la Iglesia tratan de un hombre que es ser-con, que es un conjunto de interdependencias colectivas que fluyen del principio de la corporeidad. La Iglesia y el cristianismo existen por razones históricas, por los avatares que marcan al hombre, y en este plano es donde hay que explicar ambas cosas. Son un servicio a la historia como historia, quieren cambiar o quebrar ese enrejado colectivo que es el lugar de la existencia humana. Según la Carta a los efesios, la obra salvífica de Cristo radica en que obligó a las potencias a arrodillarse ante él. Al explicar más ampliamente el texto, Orígenes ve en esas potencias los poderes colectivos que atenazan al hombre: el poder del entorno, el poder de las tradiciones nacionales, la «gente» que frena y destruye al hombre[39].

Desde aquí hay que entender conceptos como pecado original, resurrección de la carne, juicio universal y otros muchos, ya que no hay que buscar el pecado original, por ejemplo, en alguna forma de transmisión biológica entre dos individuos que, de otro modo, estarían totalmente aislados, sino en esa red colectiva que precede a la existencia individual como antecedente espiritual. Hablar de transmisión equivale a afirmar que el hombre no puede comenzar su existencia a partir de cero, desde un *status integritatis*, sin relación algu-

39. Cf. J. Ratzinger, *Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche*: Studium Generale 14 (1961) 664-682; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT*, Freiburg 1958, especialmente 23s, 27, 29. Sobre la «gente», cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 129-142.

na con la historia. Nadie se encuentra en un estado inicial sin relación alguna, en el que pueda realizarse a sí mismo y desplegar sus virtualidades.

Todos vivimos en medio de unos lazos que forman parte de nuestra existencia. El juicio universal es la respuesta a estas interdependencias colectivas. La resurrección significa que la inmortalidad del hombre consiste exclusivamente en la compañía de los hombres, en el hombre como ser acompañado; sólo así puede concebirse. Más adelante volveremos sobre este tema. Finalmente, ya hemos dicho también que la idea de redención sólo tiene sentido en este plano, y no tiene ninguna relación con el destino libre del individuo como mónada. El plano de la realidad del cristianismo hay que buscarlo, pues, en el ámbito de lo que, a falta de otro término mejor, podemos llamar ámbito de historicidad. Por eso podemos decir ahora para aclarar, que el ser cristiano, en su acepción principal, no es un carisma individual, sino social. No somos cristianos porque sólo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia.

Al dar un paso tan decisivo hacia delante, nos puede parecer que caemos en el extremo contrario, pero lo que en realidad hacemos es ser coherentes con lo que hemos dicho antes, asumiendo las consecuencias. Se es cristiano para participar en la diaconía de la totalidad. Esto significa que, precisamente por esta relación, el cristianismo vive del *individuo* y va hacia él, porque la transformación de la historia y la erradicación de la dictadura del ambiente sólo puede realizarse desde el individuo. Creo que lo que ni las demás religiones ni el hombre moderno aciertan a comprender es que en el cristianismo *todo* depende en definitiva del *individuo*, de Jesús de Nazaret, que fue crucificado por la gente –la opinión pública–, pero que en la cruz aniquiló el poder de esa gente, el poder del anonimato que aprisiona a los hombres. A él sólo se enfrenta el nombre de un individuo, Jesucristo, que llama al hombre a que le siga, es decir, a que como él tome su cruz, a que venza crucificado al mundo y a que contribuya a la renovación de la historia. La llamada del cristianismo es una llamada radical al individuo, porque considera la historia

como un todo. Y por eso depende en su totalidad *del* individuo y del único en quien aconteció la ruptura mediante la caída de las potencias y de las fuerzas.

Digámoslo de otro modo. El cristianismo conoce en toda su radicalidad el principio «individuo» justamente por su referencia a la totalidad, porque sólo se le puede conocer desde y hacia la comunidad, porque no es la salvación del individuo solitario, sino actitud de servicio a la comunidad que no puede ni debe eludir. *Aquí* está la clave de la profunda necesidad de ese escándalo inaudito que es la fe en que un individuo, uno solo, Jesucristo, es la salvación del mundo. El individuo es quien salva a la totalidad, y ésta recibe su salvación exclusivamente del individuo que lo es *verdaderamente* y que justo por eso deja de ser sólo para sí.

Creo que esto explica por qué otras religiones no recurren al individuo. Al fin y al cabo, al hinduismo no le importa el todo, sino el individuo que se salva a sí mismo, que se libera del mundo, de la condenación. En el fondo, el hinduismo no puede reconocer a *otro* individuo como salvador y significativo para mí, porque al final no acepta el todo, lo único que quiere es salvar al individuo de la condenación. Por eso, al rechazar al todo, rechaza también al individuo, ya que la categoría «para» no existe para él[40].

En resumen: el cristianismo debe su existencia al principio de «corporeidad» (carácter histórico) y sólo tiene sentido si se contempla desde el todo. Pero a la vez debe admitir y admite el principio del «individuo», que es su auténtico escándalo, pero también lo que hace que se nos presente como profundamente necesario y razonable.

2. *El principio «por»*

La fe cristiana promueve al individuo, pero no para sí mismo, sino para el todo. Por eso, la palabra «por» es la verdadera ley fundamental de la existencia cristiana. Por eso, los sacramentos básicos

40. Cf. sobre esto el interesante estudio de J. Neuner, *Religion und Riten. Die Opferlehre der Bhagavadgita*: Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) 170-213.

del cristianismo, centro del culto cristiano, explican la existencia de Jesucristo como existencia «por muchos», «por vosotros» [41], como existencia abierta que, por la comunión con él, crea y hace posible la comunión con los demás. Por eso, su existencia culmina y se consuma como existencia ejemplar en su apertura en la cruz. Por eso, cuando Cristo anuncia y explica su muerte, dice: «Me voy y vuelvo a vosotros» (Jn 14, 28). Me voy, y por eso se derrumba el muro que limita mi existencia: ese acontecimiento será mi auténtica venida, en la que realizo lo que soy: el que introduce a todos en la unidad de su nuevo ser, que no es límite, sino unidad.

Así interpretaron los Padres los brazos extendidos de Cristo en la cruz. Ése es para ellos el gesto cristiano originario para orar, la actitud orante que con tanta emoción contemplamos en las catacumbas. Esos brazos extendidos del Crucificado nos lo presentan como orante, pero su oración ofrece al mismo tiempo una nueva dimensión que caracteriza la glorificación cristiana de Dios. Los brazos abiertos significan la adoración porque nos revelan la entrega total a los hombres, porque son el gesto del abrazo, de la hermandad plena e indivisa. Al interpretar simbólicamente la cruz de Cristo, la teología de los Padres afirmó que en la actitud cristiana de oración van indisolublemente unidas la adoración y la hermandad, el servicio a los hombres y la glorificación de Dios.

Ser cristiano significa esencialmente pasar de ser para sí mismo a ser para los demás. Esto explica también la idea de elección, que tan extraña nos resulta. Elegir a alguien no significa que se le prefiera y se le separe de los demás, sino introducirlo en la tarea común de que hemos hablado. Por eso, la decisión básica cristiana –ser cristiano– supone dejar de girar en torno a uno mismo, alrededor del propio yo, y unirse a la existencia de Jesucristo, consagrado al todo. Seguir la cruz no tiene nada que ver con una devoción privada. Seguir la cruz supone que el hombre deja atrás la reclusión y la tranquilidad de su yo, que lo crucifica para salir de sí mismo, para seguir las huellas del Crucificado y para existir para los otros.

41. Cf. el canon de la misa según los relatos de la institución, Mc 14, 24 par.

En general, las grandes figuras de la historia de la salvación, que son también las grandes figuras del culto cristiano, son una forma de expresar el principio «para». Pensemos en la imagen del Éxodo («salida»), que desde Abraham y pasando por el clásico éxodo de la historia de la salvación, constituye la idea fundamental que preside la existencia del pueblo de Dios y de todo lo suyo. Todos están llamados a prolongar el éxodo saliendo de sí mismos. Lo mismo sucede con la idea de pascua, en la que la fe cristiana unió la cruz y el misterio de la resurrección de Jesús con la idea de éxodo de la antigua alianza.

Juan expresó todo esto con una imagen tomada del reino vegetal. Así, el horizonte que antes se limitaba a lo antropológico y a lo histórico-salvífico, se extiende ahora también a lo cósmico; la estructura de la vida cristiana refleja el sello característico de la creación:

> En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, permanece solo; pero si muere, da mucho fruto (Jn 12, 24).

También en lo cósmico vige la ley de que la vida nace de la muerte, del abandono de uno mismo. Lo que nos dice pues la creación, se realiza en el hombre y finalmente en Jesucristo, *el* hombre ejemplar. La auténtica vida empieza cuando se asume la suerte del grano de trigo, cuando uno vive la vida como ofrenda, cuando uno se abre, cuando uno se pierde a sí mismo. Los datos de la historia de las religiones, que en este punto coinciden con el testimonio bíblico, nos autorizan a afirmar que el mundo vive por el sacrificio. Los mitos que nos cuentan que el cosmos se formó a consecuencia de un sacrificio original, que vive del sacrificio y que se sustenta en él, conservan su verdad y validez [42]. Estas imágenes míticas ilustran el principio del éxodo cristiano:

42. Cf. el mito de Purusa de la religión védica. Cf. sobre esto P. Regamey, en F. König, *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de las religiones*, BAC, Madrid 1962; Id., *Hinduismo*, en F. König, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964, 649s; J. Gonda, *Die Religionen Indiens* I, Stuttgart 1960, 186s. El texto capital es *Rigveda* 10, 90.

> Quien ama su vida la pierde; y quien odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna (Jn 12, 25; cf. Mc 8, 35 par.).

Digamos, por último, que no basta con que el hombre salga de sí mismo. El que sólo quiere dar y no está dispuesto a recibir; el que sólo quiere ser para los demás y no está dispuesto a reconocer que también él vive del sorprendente e inmerecido don del para de los demás, ignora la configuración fundamental del ser humano y destruye el verdadero sentido del para los demás. Para que la superación de sí mismo sea realmente provechosa necesita recibir algo de los otros y, en definitiva, *del* Otro, que es el auténtico otro de toda la humanidad y que a la vez es el completamente uno con ella: Jesucristo, el Dios hecho hombre.

3. *La ley de lo incógnito*

Que el «para» sea el principio clave de la existencia humana y que, con el principio del amor, sean el caldo de cultivo de lo divino en el mundo, tiene una consecuencia más. El hecho de que Dios sea totalmente Otro, algo que el hombre puede sospechar, se convierte en alteridad total, en la imposibilidad más radical de reconocerlo. Esto significa que el ocultamiento de Dios con el que el hombre cuenta, asume la figura escandalosa de un crucificado a quien se puede ver y tocar. Es decir, Dios, que es el primero, el *alfa* del mundo, se presenta como *omega*, como última letra del alfabeto de la creación, como la criatura ínfima del mundo. Lutero habla del ocultamiento de Dios *sub contrario*, de que Dios se oculta en lo que parece su opuesto. Contrapone así la teología negativa peculiar del cristianismo a la teología negativa del pensamiento filosófico.

También la filosofía, reflexión del hombre sobre Dios, concluye que Dios es el completamente otro, el que siempre está oculto y no admite comparación con nadie. «Ante quien todo lo ilumina, nuestros ojos se quedan deslumbrados como los ojos de las aves nocturnas», dijo Aristóteles[43]. La fe en Jesucristo nos responde: Dios es el

43. Según H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* I, Würzburg 1947, 231 (= ed. Bekker 993b 9s).

totalmente otro, el invisible, el irreconocible. Por eso, cuando se nos presentó de una forma radicalmente distinta, tan invisible en su divinidad, tan imposible de reconocer, no fuimos capaces de identificarlo, porque se trataba de una alteridad y de una singularidad que no preveíamos y con la que no contábamos en absoluto. ¿No es una buena prueba de que es el *realmente* otro, que echa por tierra nuestros cálculos sobre la alteridad y se presenta como el único y auténtico totalmente otro?

La Biblia también nos habla del doble modo en que Dios aparece en el mundo[44]. Dios se revela ante todo en el poder cósmico. La grandeza del mundo apunta a Dios, en cuya presencia los pueblos son como «gotas de agua en un cubo, como granos de arena en la balanza» (Is 40, 15). El mundo es su idea, el universo habla de su creador. Por mucho que nos resistamos a las pruebas de Dios, por muchas objeciones que les ponga razonadamente la filosofía, en el mundo y en su estructura espiritual siempre resplandece la idea creadora original y su poder fundador.

Pero todo esto es sólo una forma de aparecer Dios en el mundo. El otro signo que lo acredita y que, al encubrirlo, manifiesta realmente su peculiaridad es el signo de lo humilde, que desde una perspectiva cósmico-cuantitativa, es totalmente insignificante, pura nada. Aquí tenemos que enumerar la tierra, Israel, Nazaret, la cruz y la Iglesia, factores en los que parece que Dios se oculta en lo más pequeño, pero donde se manifiesta cada vez más como realmente es. La tierra, que es nada en el cosmos, es el lugar de la acción de Dios en ese mismo cosmos; Israel, que no es nada frente a las potencias de la tierra, es el sitio donde Dios viene al mundo; Nazaret, nada dentro del mismo Israel, es el lugar de su venida definitiva; la cruz, de donde pende la existencia de un fracasado, es el punto donde el hombre puede palpar a Dios. Y, finalmente, la Iglesia, una imagen problemática de nuestra historia, que se reclama lugar perpetuo de la revelación de Dios. Hoy vemos cómo la Iglesia casi no elimina nada de lo que oculta la cercanía de Dios. Cuando en la pompa de la cor-

44. Cf. Ph. Dessauer, *Geschöpfe von fremden Welten*: Wort und Wahrheit 9 (1954) 569-583; J. Ratzinger, *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967, 26.

te renacentista, la Iglesia trató de suprimir el ocultamiento y de convertirse en «puerta del cielo» y «casa de Dios», se transformó una vez más en un eclipse de Dios que difícilmente se podía esperar de ella. Lo más pequeño del cosmos y del mundo es el signo auténtico de Dios en el que se revela como totalmente otro, el signo que no podemos reconocer a pesar de nuestras expectativas. La nada cósmica es el verdadero todo, porque el «para» es lo propiamente divino…

4. *La ley de la sobreabundancia*

En las proposiciones éticas del Nuevo Testamento hay tensión entre la gracia y el *ethos*, entre la remisión total y la total exigencia, entre el don total otorgado al hombre incapaz de hacer nada y la entrega que se le pide para ser perfecto como su Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48). Si queremos encontrar un nexo entre estos dos polos, tendremos que recurrir a la palabra «abundancia» (περίσσευμα) sobre todo en la teología paulina, pero también en los evangelios sinópticos, en la que la gracia y la exigencia se unen y complementan.

En el sermón del monte hay un texto clave que es a la vez título y característica común de las seis grandes antítesis («Se dijo a los antiguos… pero yo os digo…») en las que Jesús ofrece una nueva concepción del segundo mandamiento de la ley. Es el siguiente:

> Os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos (Mt 5, 20).

Lo primero que dice el texto es que la justicia humana es a todas luces insuficiente. ¿Quién puede gloriarse de verdad de que en el fondo de su alma ha captado plena y absolutamente el sentido de todas y cada una de las exigencias, y que las ha cumplido en toda su profundidad, por no decir que las ha realizado superabundantemente? Sabemos que en la Iglesia hay un «estado de perfección» por el que uno se obliga a superar lo mandado, a ser sobreabundante. Pero los que pertenecen a él son los primeros en decir que no han hecho

más que empezar, que siempre quieren más. El «estado de perfección» es, en definitiva, el ejemplo más dramático de la imperfección humana.

Si alguien no se siente satisfecho con esta observación general, sólo tiene que leer los versículos siguientes del sermón del monte (Mt 5, 21-48), para verse inmerso en un sorprendente examen de conciencia. Porque esos versículos dejan bien claro qué significa tomar en serio algunos mandamientos del decálogo que parecen sencillos. Sólo explicaremos tres: «No matarás, no cometerás adulterio, no jurarás en falso».

Cuando uno se mira sólo por encima, todo parece fácil, tiene uno la impresión de que todo está en regla. Al fin y al cabo, no he matado, no he cometido adulterio y no he jurado en falso. Pero cuando Jesús profundiza y lleva hasta el final estas exigencias, vemos que el hombre sí ha hecho todas esas cosas cuando es rencoroso, cuando odia, cuanto tiene envidia, cuando codicia, cuando no perdona. Vemos cómo el hombre parece justo, pero en realidad participa en todas esas cosas. Vemos claramente lo mucho que está implicado el hombre, que parece justo, en todo eso que compone la injusticia del mundo. Cuando leemos seriamente el sermón del monte, vemos lo que le pasa a todo el que deja la apología de un partido y se sitúa en la realidad. Entonces esa bella distinción blanco-negro con que se suele dividir a los hombres, se convierte en el gris de un crepúsculo generalizado. Es evidente que no hay ningún hombre que sea blanco o negro y, a pesar de que hay matices suficientes para formar una escala, todos están como entre dos luces. O sea, podemos decir que cuando se examinan las diferencias morales de los hombres desde un punto de vista «macroscópico» pueden parecernos totales, pero si las consideramos de un modo cuasi-microfísico o cuasimicromoral, el resultado es muy distinto, porque vemos que esas diferencias empiezan a ser dudosas y se deja de hablar inmediatamente de sobreabundancia de justicia.

Si todo esto lo aplicamos al hombre, veremos cómo no puede franquear el umbral del reino de los cielos, la región de la justicia verdadera y perfecta. En ese caso, ese reino sería una utopía sin con-

tenido alguno. En realidad, y si sólo se refiere a la buena voluntad del hombre, *debe* ser así. Se nos dice a menudo que un poco de buena voluntad basta para que todo marche bien. Así es ciertamente, pero lo trágico está precisamente en que la humanidad no tiene fuerza suficiente para poner en práctica esa buena voluntad. ¿Hemos pues, de concluir, que tiene Camus mucha razón cuando propone a Sísifo como símbolo de la humanidad, a ese Sísifo que se empeña en rodar una piedra hasta la cumbre de una montaña y que una y otra vez se le escapa hacia abajo? La Biblia ha planteado tan crudamente como Camus la cuestión del poder humano, pero no se ha quedado en su escepticismo.

Para la Biblia, los límites de la justicia y del poder humano en general expresan la referencia del hombre al don incuestionable del amor inmenso que se abre al ser humano –y así se abre éste a sí mismo–, sin el que el hombre quedaría aprisionado en su «justicia» y no justificado. Sólo el que acepta el don puede volver a sí mismo. Pero contemplar la «justicia» del hombre nos remite a la justicia de Dios, cuya plenitud es Jesucristo. Él es la justicia de Dios que supera ampliamente lo que tiene que hacer, que no calcula, sino que sobreabunda verdaderamente; él es el sin-embargo de su amor infinito, con el que vence infinitamente el pecado del hombre.

No comprendería absolutamente nada el que dedujese que todo lo que hemos dicho supone un desprecio del hombre y dijese: las cosas son como son y no tiene sentido que el hombre trate de ser justo y perfecto ante Dios. Nuestro no ha de ser rotundo. A pesar de lo que hemos dicho, la exigencia del exceso sigue en pie, aunque el hombre no pueda conseguir la plena justicia. Pero, ¿no es contradictorio? ¿Qué significa todo esto? Pues, en pocas palabras, significa que quien todavía no es cristiano hace sus cálculos para ver qué debe hacer para hacer lo suficiente y con sus artimañas casuísticas quedarse tranquilo. El que calcula dónde acaba el deber y cómo se puede hacer más mediante un *opus supererogatorium*, ése no es cristiano sino fariseo. Porque ser cristiano no es aceptar un determinado conjunto de deberes ni tampoco superar el umbral de seguridad de la obligación para ser extraordinariamente perfectos. Ser cristiano es más

bien saber que se vive sólo y siempre del don que se ha recibido y que, por eso, sólo se es justo cuando se da, como el mendigo que, agradecido por lo que le han dado, lo reparte con generosidad. El justo que sólo calcula, el que cree que puede lavarse las manos y justificarse por sí mismo, ése es el injusto. El hombre sólo es justo cuando se olvida de sus pretensiones, cuando es generoso con Dios y con los demás. Ésta es la justicia del «perdona, así como nosotros perdonamos», que es la expresión orante más precisa de la justicia humana desde el punto de vista cristiano. Una justicia que consiste en perdonar, porque el hombre vive esencialmente del perdón[45].

El tema neotestamentario de la sobreabundancia va también por otro camino que nos revela totalmente su sentido. Esta palabra aparece también en el relato de la multiplicación de los panes, donde se nos dice que «sobraron» siete cestos (Mc 8, 8). Este relato nos presenta la idea y la realidad de lo excesivo, de lo que no es necesario. Y nos recuerda el milagro de las bodas de Caná (Jn 2, 1-11), donde no aparece la palabra sobreabundancia, pero sí lo que significa, porque el evangelista nos dice que se convirtieron en vino entre 480 y 700 litros de agua, cantidad increíble en una fiesta privada. Para los evangelistas, ambos relatos tienen que ver con la eucaristía, figura clave del culto cristiano, a la que presentan como sobreabundancia divina, que supera infinitamente todas las necesidades y todo lo que legalmente se pueda exigir.

Por su carácter eucarístico, ambos relatos tienen que ver con Cristo y a él apuntan: Cristo es el infinito autoderroche de Dios.

Ambos aluden también, igual que el principio «para», a la estructura fundamental de la creación, en la que la vida derrocha millones de gérmenes para que nazca un ser viviente. En la creación se reparte todo el universo para preparar un sitio al espíritu, al hombre. La sobreabundancia es el signo peculiar de Dios en la creación, porque, como decían los Padres, Dios «da sin medida».

La sobreabundancia es también el auténtico fundamento y la forma de la historia de la salvación que, a fin de cuentas, no es sino el

45. Por aquí habría que empezar el estudio del tema ley y evangelio. Cf. sobre ello G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, Freiburg 1957, 12-23.

acontecimiento sensacional por el que Dios, en su liberalidad incomprensible, no sólo da el universo, sino que se da a sí mismo para salvar esa mota de polvo que es el hombre. Digámoslo una vez más: la sobreabundancia es la mejor definición de la historia de la salvación.

A quien es calculador le parece absurdo que Dios sea generoso con el hombre. Sólo quien ama es capaz de entender lo absurdo del amor. La ley del amor es la entrega, sólo cuando es excesivo es suficiente. Si es cierto que la creación vive del exceso, si el hombre es un ser para quien el exceso es necesario, ¿nos puede extrañar que la revelación sea puro exceso y que por tanto sea lo necesario, lo divino, el amor que da sentido al universo?

5. *Lo definitivo y la esperanza*

La fe cristiana afirma que en Cristo se ha realizado la salvación del hombre, que en él comienza indiscutiblemente el verdadero futuro del hombre, que a pesar de ser futuro es también pretérito, parte de nuestro presente. Esta afirmación incluye el principio de lo definitivo, que es muy importante para la existencia cristiana, es decir, para la opción existencial que comporta el ser cristiano. Vamos a explicarlo. Hemos dicho ya que Jesús es el comienzo del futuro, el ser humano definitivo. Las escuelas teológicas han formulado esta idea diciendo que con Cristo se completó la revelación. Esto no quiere decir, naturalmente, que Dios nos ha revelado sólo algunas verdades y que no nos va a revelar ninguna más. Significa, más bien, que el diálogo de Dios con el hombre, el ingreso de Dios en la humanidad con Jesús, hombre Dios, ha llegado ya a su meta. En este diálogo, Dios no trató ni trata de decirnos *algo* de muchos modos, sino de expresarse en la palabra. Por eso, no logra sus propósitos cuando nos revela un conjunto de verdades, por grande que sea, sino cuando su amor se revela por la palabra, cuando se rozan dos «tú». Su sentido no depende de un tercero, ni de un contenido, sino de los interlocutores. En Jesús hombre, Dios se ha expresado para siempre: Cristo

es su palabra y, como palabra, es él mismo. La revelación se acaba porque llega a su final, no porque Dios se cierre expresamente. Así expresa Karl Rahner esta idea,

> Ya no se dice nada nuevo –no, a pesar de que aún habría muchas cosas que decir–, porque todo está dicho y dado en el Hijo del amor, en el que Dios y el hombre se han hecho uno[46].

Analizando más de cerca lo que hemos dicho, podemos sacar otra conclusión. La revelación y la humanidad terminan en Cristo porque en él se tocan y unen Dios y el hombre. Eso quiere decir que la meta alcanzada no es un límite fijo sino un espacio abierto, ya que la unión alcanzada en Jesús de Nazaret tiene que llegar a toda la humanidad, a todo el «Adán» y convertirlo en «cuerpo de Cristo». Mientras no logremos esta totalidad, mientras la unión se reduzca a un punto, lo que se ha realizado en Cristo no es más que final y principio a la vez. La humanidad no puede ni ir más lejos ni subir más que él, porque Dios es lo más grande y supremo y, por tanto, cualquier paso que parezca que deja atrás a Cristo es pura precipitación en el vacío. Es imposible que la humanidad deje atrás a Cristo, porque él es el fin. Pero sí puede entrar en él, porque también es el verdadero principio.

De ahí deduce la conciencia cristiana que tanto el pasado como el futuro tienen un límite. Pero no vamos a reflexionar sobre eso. Y tampoco vamos a analizar cómo la fe cristiana, al recalar en el Jesús histórico, se proyecta hacia delante, hacia el nuevo Adán, hacia el futuro que Dios ha señalado para el mundo y para el hombre. De esto ya hemos hablado y ahora se trata de un tema muy distinto.

Que la opción definitiva de Dios respecto al hombre ya se haya realizado, significa que lo que para la fe es decisivo acontece en la historia, aun cuando lo definitivo no suprime el futuro, sino que lo abre. Esto nos lleva a concluir que existe lo definitivo y lo irrevocable, y que además tiene que existir en la vida de los hombres, sobre

46. K. Rahner, *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid 1961, 62; cf. J. Ratzinger, *Kommentar zur Offenbarungskonstitution*, en LTK, suplemento II, 510.

todo cuando estos se encuentran con el divino definitivo de que hemos hablado. Lo que caracteriza la actitud cristiana global ante la realidad es la confianza de que lo definitivo ya existe y que por eso permanece abierto el futuro del hombre. Al cristiano no le vale el círculo actualista que se revela en el instante actual, pero que jamás encuentra lo definitivo. El cristiano está convencido de que la historia avanza, y todo avance supone una meta definitiva, que es lo que excluye justamente el movimiento circular que nunca llega a un final. En la Edad Media, la lucha por lo definitivo del cristianismo fue la lucha contra la idea de un «tercer reino». Después del Antiguo Testamento, después del «reino del Padre», situaba el cristianismo anterior el segundo reino, el reino del Hijo, ciertamente superior al primero, pero que se debía sustituir por un tercer reino, el tiempo del Espíritu[47].

Ya hemos apuntado antes que todo esto tiene consecuencias importantes para la vida del individuo. La primera es que la fe compromete definitivamente al hombre que, después del reino del Padre en la niñez y del reino del Hijo en la juventud, puede ser sustituido por una edad ilustrada del espíritu que sólo obedece a la propia razón y que veladamente la haría pasar por el Espíritu Santo. Es cierto que la fe tiene sus flujos y reflujos, pero eso es justamente lo que muestra el fundamento perpetuo de la existencia del hombre, que es uno. De ahí se deduce que la fe comporta formulaciones definitivas –dogma y símbolo– en las que se articula su carácter íntimo y definitivo. Esto no quiere decir, naturalmente, que cada fórmula no se desarrolle a lo largo de la historia y que se comprenda de una forma nueva, porque los avatares de la vida llevan al individuo a comprender siempre la fe de una forma nueva. Pero esa comprensión y maduración debe siempre respetar la unidad de lo comprendido.

Digamos, por último, que radica también aquí el carácter definitivo de la unión entre dos personas, que verifica la fe cristiana con el sí del amor en que se funda el matrimonio. En realidad, la indisolu-

47. Cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1964, 269-398; E. Benz, *Ecclesia spiritualis* Stuttgart 1934; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.

bilidad del matrimonio ha de entenderse y realizarse desde la fe en la decisión irrevocable de Dios de unirse en «matrimonio» con la humanidad en Cristo (cf. Ef 5, 22-33). A la larga, la indisolubilidad del matrimonio es tan imposible fuera de la fe como necesaria dentro de ella. Advirtamos también que esta fijación aparente de la decisión momentánea de una persona, la capacita para seguir adelante, para aceptarse poco a poco, mientras que la anulación posterior de esa decisión la retrotrae al principio y la condena a vivir en el círculo cerrado de la ficción de la eterna juventud que rechaza la globalidad del ser humano.

6. *El primado de la recepción y la positividad cristiana*

El hombre se salvará por la cruz; el Crucificado, el plenamente abierto, es la verdadera redención del hombre. Ya hemos explicado el alcance que este enunciado básico de la fe cristiana tiene para nuestra comprensión moderna. Pero ahora no vamos a analizar su contenido, sino su estructura. En cuanto a lo último del hombre, revela el primado de la recepción sobre la acción, sobre el propio trabajo. Quizá radique aquí la diferencia más profunda entre el principio cristiano «esperanza» y su versión marxista. El principio marxista también se apoya en la pasividad, porque el proletariado paciente es el redentor del mundo. Pero el sufrimiento del proletariado que terminará en una sociedad sin clases, se concreta en la lucha activa de clases. Y es que sólo así puede ser «redentor», sólo así puede derrocar a la clase dominante y proclamar la igualdad de todos los hombres. Como la cruz de Cristo es un sufrimiento-para, así la pasión del proletariado es para el marxismo una lucha-contra; como la cruz es esencialmente obra de un individuo para el todo, así la pasión del proletariado es esencialmente obra de una masa organizada como partido para sí misma. Ambas soluciones parten, pues, de algo en común, pero luego discurren por caminos contrapuestos.

La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe.

Tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don; no podemos «hacerlo» nosotros solos sin los demás, tenemos que esperarlo, dejar que se nos dé. El hombre sólo deviene *plenamente* hombre cuando *es* amado, cuando se deja amar. Que el amor humano una en sí la suprema posibilidad y la más honda necesidad, y que lo más necesario sea a la vez lo más libre, significa que el hombre, para salvarse, depende de un don. Si se niega a recibirlo, se destruye a sí mismo. Que la humanidad quiera forjar por sus propios medios una actividad que se considera absoluta es una contradicción *in terminis*. Louis Evely ha expresado muy bien estas ideas:

> Toda la historia de la humanidad ha quedado extraviada, rota, porque Adán se hizo una falsa idea de Dios. Quería ser como Dios. Supongo que a ninguno de vosotros se le habrá pasado por la cabeza que el pecado de Adán fuera éste. ¿Qué otra ambición podría proponerse? ¿No sería ésta justamente a la que Dios le habría invitado? Sólo que Adán se equivocó de modelo. Creyó que Dios era un ser independiente, autónomo, suficiente y, para ser como él, se rebeló y desobedeció.
>
> Pero cuando Dios se ha revelado, cuando Dios ha querido mostrarse tal como es, se ha revelado como amor, como ternura, como efusión de sí, como infinita complacencia en el otro, como unión indisoluble, como dependencia. Dios se reveló obediente, obediente hasta la muerte.
>
> Creyendo ser como Dios, Adán se diferenció totalmente de él. Se atrincheró en su soledad y, sin embargo, Dios no era más que comunión [48].

Todo esto supone indudablemente relativizar el trabajo y la obra, y así hemos de entender la lucha de Pablo contra la «justicia de las obras». Pero, al clasificar la obra humana como grandeza penúltima, manifestamos su íntima liberación: la actividad humana sólo puede realizarse en la tranquilidad, en la relajación y en la libertad que conviene a lo penúltimo. El primado de la recepción no condena al

48. L. Evely, *Nuestro Padre*, Atenas, Madrid [7]1969, 49-50; cf. Y.-M. Congar, *Los caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona 1964, 61-76.

hombre a la pasividad, ni dice que tiene que cruzarse de brazos, como nos echa en cara el marxismo. Al contrario, lo capacita para que responsable, serena y libremente realice las obras de este mundo y las ponga al servicio del amor redentor.

Digamos también que el primado de la recepción implica la positividad cristiana y demuestra su íntima necesidad. Ya hemos dicho que el hombre no forja lo auténtico por sí mismo. No es su creación, no es un producto suyo, sino una contrapartida que recibe como un don libre. Por consiguiente, nuestra relación con Dios no se funda al final en nuestros planes, en el conocimiento especulativo, sino en la positividad de lo que está ante nosotros, de lo que se nos da como positivo, como algo que hemos de aceptar. Creo que esto nos permite realizar, por así decirlo, la cuadratura del círculo de la teología, es decir, nos permite mostrar la profunda necesidad de la contingencia aparentemente histórica de lo cristiano, el *tener que* de una positividad que, como acontecimiento venido de afuera, nos sorprende. Así se puede superar la contraposición tan recalcada por Lessing entre la *vérité de fait* (la verdad contingente del hecho) y la *vérité de raison* (la verdad necesaria de la razón). Lo contingente, lo exterior, es lo necesario para el hombre; su ser íntimo se abre cuando acepta algo que viene de fuera. En la historia «tiene que» darse, con la necesidad de la libertad, el ocultamiento de Dios como hombre.

7. *Síntesis: la «esencia del cristianismo»*

Resumiendo, podríamos decir que los seis principios que hemos esbozado anteriormente son como los pilares de la existencia cristiana y, a la vez, las formulaciones de la esencia de lo cristiano, de la «esencia del cristianismo». Con ellos podríamos expresar lo que ahora, con un concepto muy equívoco, llamamos la pretensión cristiana de ser algo absoluto. Qué pretendemos decir con eso, lo explican los principios del uno, del para, de lo definitivo y de lo positivo. En esas afirmaciones básicas se ve claramente cómo la fe cristiana opone y tiene que oponer también la pretensión cristiana a la historia de las religiones, si quiere ser fiel a sí misma.

Todavía nos queda un problema por resolver. A quien, como nosotros, considere los seis principios anteriores, fácilmente le sucederá lo que a los físicos que buscaban la materia primigenia del ser y creyeron haberla encontrado en los llamados elementos. Pero, cuanto más siguieron estudiándolos, más los conocieron y, de hecho, hoy sabemos que son más de un centenar. Lo que creemos haber encontrado en los átomos no puede ser lo último, porque también se componen de partículas elementales, y son tantas que no podemos quedarnos parados sino que debemos seguir hasta que quizá encontremos la materia primigenia.

En los seis principios anteriores hemos visto cuáles son las partículas que integran lo cristiano. ¿No hay tras ellas un centro único y sencillo de lo cristiano? Pues sí, lo hay, claro que lo hay. Además, podemos decir ahora, sin caer en el sentimentalismo, que esos seis principios se resumen en el principio del amor. Vamos a decirlo con palabras un tanto toscas e incomprensibles. Cristiano no es el adepto a un partido confesional; cristiano es el que siendo cristiano se hace realmente hombre. No es cristiano el que acepta vilmente un conjunto de normas que interpreta servil y únicamente en función de sí mismo, sino el que se ha liberado para ir en pos de la bondad sencilla y humana. El principio del amor, si es verdadero, incluye realmente la fe. Sólo así sigue siendo lo que era, ya que sin la fe, que es para nosotros expresión definitiva del tener que recibir del hombre y de la insuficiencia de su obra, el amor se convertiría en una obra hecha con las propias fuerzas. Entonces el amor se eleva y se transforma en justicia de sí mismo; la fe y el amor se condicionan y exigen mutuamente. En el principio del amor está también incluido el principio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo. Nuestras reflexiones nos llevan de la mano a lo que dice Pablo sobre los pilares de lo cristiano:

> Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor, pero la más excelente de todas es el amor (1 Cor 13, 13).

2

El desarrollo de la confesión cristiana de fe en los artículos de fe cristológica

1. *«Concebido por obra y gracia del Espíritu santo; y nació de santa María, virgen»*

El origen de Jesús es un misterio. Juan nos dice en su evangelio que los judíos de Jerusalén se oponen a la mesianidad de Jesús diciendo que «cuando aparezca el mesías, nadie sabrá de dónde viene; y éste sabemos de dónde es» (Jn 7, 27). La secuencia del discurso muestra la insuficiencia del conocimiento sobre el origen de Jesús:

> ¿De manera que me conocéis y sabéis de dónde soy? Sin embargo, yo no he venido por mi propia cuenta, sino que he sido enviado por aquel que es veraz, a quien vosotros no conocéis (Jn 7, 28).

Jesús era de Nazaret. ¿Pero nos basta saber dónde nació geográficamente para saber su verdadero origen? El cuarto evangelio recalca con especial interés que el origen de Jesús está en «el Padre», que procede totalmente de él y que esa procedencia es completamente distinta a la de todos los demás mensajeros divinos.

Los llamados evangelios de la infancia (Mateo y Lucas) nos presentan a un Jesús que viene de lo «incognoscible» de Dios, pero no para eliminar el misterio, sino para confirmarlo. Tanto Mateo como Lucas, pero sobre todo Lucas, relatan los comienzos de la historia de Jesús recurriendo al Antiguo Testamento, para mostrarnos que lo que ahí sucede es la consumación de toda la historia de la alianza de Dios con los hombres. El saludo del ángel a la Virgen en el evangelio de

Lucas se parece muchísimo al grito con el que el profeta Sofonías saludaba a la Jerusalén liberada al final de los tiempos (cf. Sof 3, 14), e incorpora las bendiciones con las que Israel celebró a sus nobles mujeres (cf. Jue 5, 24; Jdt 13, 18s). María es el resto santo de Israel, la verdadera Sión adonde se dirigen todas las miradas llenas de esperanza. Para Lucas, con ella comienza el nuevo Israel; bueno, no sólo comienza con ella, sino que ella *es* el resto de Israel, la santa «hija de Sión», donde por voluntad de Dios comienza el nuevo inicio [1].

> El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, el que va a nacer será santo y se llamará Hijo de Dios (Lc 1, 35).

El horizonte llega hasta la creación, superando la historia de la alianza con Israel: en el Antiguo Testamento el espíritu de Dios es el poder creador divino; él aleteaba al principio sobre las aguas, el transformó el caos en cosmos (Gén 1, 2) y con su venida aparecen los seres vivientes (Sal 104, 30). Lo que acontece en María es una nueva creación: el Dios que de la nada llamó al ser, realiza un nuevo comienzo en medio de la humanidad, su palabra se hace carne. La segunda imagen de nuestro texto –«el Espíritu te cubrirá con su sombra»– alude al templo de Israel y a la tienda santa del desierto, que mostraba la presencia actual de Dios en la nube que revelaba y a la vez encubría la gloria de Dios (Ex 40, 34; 3 Re 8, 11). Antes, María era el nuevo Israel, la verdadera «hija de Sión»; ahora es como el templo al que desciende la nube que introduce a Dios en la historia. Quien se pone a disposición de Dios, desaparece con él en la nube del olvido y de la insignificancia para participar en su gloria.

Ningún racionalista puede ver, ni en pintura, el nacimiento virginal de Jesús que narran los evangelios. La diversidad de fuentes resta valor al testimonio neotestamentario, la alusión al pensamiento ahistórico lo sitúa en el terreno de lo simbólico, la historia de las religio-

1. Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1–2*, Paris 1957; L. Deiss, *Maria, Tochter Sion*, Mainz 1961; A. Stöger, *Das Evangelium nach Lukas* I, Düsseldorf 1964, 38-42; G. Voss, *Die Christologie des lukanischen Schriften in Grundzügen. Studia Neotestamentica* II, Paris-Bruges 1965.

nes lo clasifica como una variante del mito. De hecho, el mito del nacimiento milagroso del niño salvador está muy extendido. En él se refleja un anhelo de la humanidad, el ansia de la esperanza y pureza que representa la virgen pura, de lo auténticamente maternal, de lo acogedor, de lo maduro y lo bueno, y también la esperanza que acompaña el nacimiento de un hombre, la esperanza y la alegría que trae consigo un hijo. Es probable que Israel conociera también esos mitos; el texto de Is 7, 14 («He aquí que una virgen concebirá...») podría apuntar a ello, aunque parece que no se trata en él de una virgen en sentido estricto[2]. Si el texto ha de explicarse en ese contexto, el Nuevo Testamento habría visto realizada indirectamente en la virgen-madre la confusa esperanza de la humanidad. En realidad, este motivo primordial de la historia humana no carece totalmente de sentido.

Es también evidente que los relatos neotestamentarios del nacimiento de Jesús no tienen puntos inmediatos de contacto con el entorno histórico-religioso, sino con la Biblia veterotestamentaria. Los relatos extrabíblicos de este estilo son muy diferentes de la historia del nacimiento de Jesús, tanto por su vocabulario como por sus concepciones. La diferencia más importante es que en casi todos los relatos paganos la divinidad es el poder generante, fecundador, de forma que «el padre» del hijo salvador, en sentido más o menos genealógico y físico, es la propia divinidad. Ya hemos visto que en el Nuevo Testamento las cosas no son así. Aquí, la concepción de Jesús es la nueva creación, no la generación por parte de Dios. Dios no es algo así como el padre biológico de Jesús. Y ni el Nuevo Testamento ni la teología de la Iglesia han visto en ese relato o en el acontecimiento que en él se narra, el fundamento auténtico de la divinidad de Jesús, de su «filiación divina».

Esta filiación no significa que Jesús sea Dios y hombre a partes iguales, sino que para la fe siempre fue *completamente* Dios y *com-*

2. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* I, Leipzig 1939, 257: «... todos estos rasgos... apuntan a una imagen del salvador muy conocida por el pueblo, en la que encuentran su unidad ideal. Esto lo confirma una serie de expresiones análogas sobre el rey-redentor encontradas en el antiguo Oriente, que pueden agruparse en escenas de una vida santa y que muestran hasta qué punto participó Israel del patrimonio común del Oriente».

pletamente hombre. Que sea Dios no significa que se reduzca su humanidad. Éste fue el camino que siguieron dos grandes herejes de la Iglesia antigua, Arrio y Apolinar. Frente a ellos, la doctrina de la Iglesia defendió meridianamente la plena e indivisa humanidad de Jesucristo, negando así el parentesco del relato bíblico con el mito pagano que afirma que el engendrado por Dios es mitad Dios. Para la fe de la Iglesia, que Jesús no tenga padre humano no es la razón de su filiación divina. Porque la filiación divina no sufriría menoscabo alguno aunque hubiera nacido de un matrimonio normal, porque la filiación divina de que habla la Iglesia no es un hecho biológico, sino ontológico; no un acontecimiento que tiene que ver con el tiempo, sino con la eternidad de Dios. Dios es siempre Padre, Hijo y Espíritu, y la concepción de Jesús no significa que haya nacido un nuevo Dios-hijo, sino que Dios-hijo atrae hacia sí la criatura hombre en el hombre Jesús, de modo que él mismo «es» hombre.

Tampoco cambian nada dos enunciados que podrían inducir a error a los ignorantes. ¿No dice el relato lucano, respecto a la promesa de la concepción milagrosa, que lo que nazca «será llamado santo, hijo de Dios» (Lc 1, 35)? ¿No se unen aquí filiación divina y nacimiento virginal de tal modo que se reitera el mito? En cuanto a la teología de la Iglesia, ¿no habla repetidamente de la filiación divina «física» de Jesús, dejando así al descubierto su trasfondo mítico? Comencemos por la última cuestión. No cabe duda, desde luego, de que la expresión «filiación divina y 'física' de Jesús» no es feliz porque puede inducir a error, pero lo que hace es mostrar que la teología no fue capaz de librarse, durante casi dos milenios, de la envoltura helénica de sus conceptos lingüísticos. «Físico» se entiende aquí en el sentido del antiguo concepto de *physis*, es decir, de naturaleza, mejor dicho, de esencia. «Filiación divina» significa, pues, que Jesús es Dios en razón del ser, no en razón de su mera conciencia; por consiguiente, quiere decir lo contrario de la pura adopción de Jesús por Dios. Es claro que el término «físico» se entiende en el sentido de ser-de-Dios, no en el sentido de generación biológica, sino en el plano del ser y de la eternidad de Dios. Significa que, en Jesús, ha asumido la naturaleza humana el que desde la eternidad per-

tenece «físicamente» (es decir, realmente, en razón del ser) a la relación una y trina del amor divino.

El famoso investigador E. Schweizer dice lo siguiente: «Como quiera que Lucas no se interesa por el tema biológico, ¿tampoco supera los límites para llegar a una comprensión metafísica?»[3]. ¿Qué podemos responderle? Pues que eso es falso casi por completo. Porque equipara tácitamente biología y metafísica, y eso llama realmente la atención. Todo indica que la filiación divina metafísica (según el ser) se confunde con el origen biológico y así se cambia radicalmente su sentido. Y sin embargo, como ya hemos visto, es la repulsa más categórica de la concepción biológica del origen divino de Jesús. Es un poco penoso que tengamos que decir que la metafísica y la biología no están en el mismo plano. La doctrina eclesial de la filiación divina de Jesús no es la prolongación de la historia del nacimiento virginal, sino la continuación del diálogo *Abba*-hijo y de la relación entre palabra y amor que ahí se inicia. Su concepción del ser ya no tiene nada que ver con lo biológico, sino con el «yo-soy» del cuarto evangelio donde, como hemos visto, la idea de hijo ha experimentado un desarrollo mucho más radical, mucho más comprensivo y de mucho mayor alcance que las ideas biológicas del Dios-hombre del mito. Todo esto ya lo hemos explicado anteriormente. Limitémonos ahora a recordar que la aversión que tiene la modernidad al mensaje del nacimiento virginal y a la confesión plena de la filiación divina de Jesús tiene su origen en un malentendido fundamental y en la falsa relación que se establece entre ambas cosas. Al menos esto es lo que parece.

Todavía nos queda por resolver el problema del sentido del concepto hijo en la predicación lucana. Al tratar de darle una solución, abordaremos la cuestión que se nos planteaba en las reflexiones anteriores y que es la siguiente: si la concepción de Jesús por la Virgen mediante el poder creador de Dios no tiene nada que ver, al menos inmediatamente, con su filiación, ¿cuál será el sentido de ésta? Nuestras reflexiones anteriores nos ofrecen una fácil respuesta a la pre-

3. E. Schweizer, υἱός, en TWzNT VIII, 384.

gunta de qué significa «hijo de Dios» en los textos de la predicación. Como ya vimos, «hijo de Dios» se opone al simple «hijo» y pertenece a la teología de la elección y de la esperanza de la antigua alianza, y designa a Jesús como verdadero heredero de las promesas, como rey de Israel y del mundo. Es claro, pues, el contexto espiritual en que hay que entender el relato de Lucas: la fe esperanzada de Israel que, como hemos dicho, no se libró del todo de la contaminación de las esperanzas paganas de los nacimientos milagrosos, pero les dio un contorno completamente nuevo y cambió totalmente su sentido.

El Antiguo Testamento recoge una serie de nacimientos milagrosos ocurridos en momentos claves de la historia de la salvación: Sara, la madre de Isaac (cf. Gén 18), la madre de Samuel (cf. 1 Sam 1–3) y la madre anónima de Sansón (cf. Jue 13) son estériles y, por tanto, es absurdo que esperen un hijo. Pues bien, en los tres casos el nacimiento de un hijo, que salvará a Israel, sucede por un acto de la gracia misericordiosa de Dios que hace posible lo imposible (cf. Gén 18, 14; Lc 1, 37), que exalta a los humildes (cf. 1 Sam 2, 7; 1, 11; Lc 1, 52; 1, 48) y derriba del trono a los poderosos (cf. Lc 1, 52). Con Isabel, la madre de Juan el Bautista, se prosigue la misma pauta (cf. Lc 1, 7-25.36), que alcanzará en María su punto culminante. El sentido de los acontecimientos no varía: la salvación del mundo no viene de los hombres ni de su poder; el hombre tiene que dejar que se la regalen y sólo puede recibirla como puro don. El nacimiento virginal no es ni un capítulo de ascesis ni tiene que ver inmediatamente con la doctrina de la filiación divina de Jesús. El nacimiento virginal es, tanto en primero como en último lugar, teología de la gracia, noticia de cómo *nos* viene la salvación, que llega a nosotros como algo que sencillamente se recibe, como don inasequible del amor que salva al mundo. Isaías nos dice de una forma magnífica que la salvación sólo viene de Dios:

> Canta de alegría, estéril, tú que no dabas a luz; rompe a cantar de júbilo, tú que no conocías los dolores de parto, porque serán más los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor (Is 54, 1; cf. Gál 4, 27; Rom 4, 17-22).

En medio de una humanidad desesperada e infecunda, Dios ha inaugurado en Jesús un nuevo comienzo que no es producto de la historia humana, sino don del cielo. Igual que el hombre no es mera suma de cromosomas ni producto de su medio ambiente, sino algo indeciblemente nuevo, una criatura singular de Dios, también Jesús es lo verdaderamente nuevo que no procede de lo que es propio de la humanidad, sino del Espíritu de Dios. Por eso es el segundo Adán (cf. 1 Cor 15, 47), por eso con él comienza una nueva encarnación. A diferencia de todos los elegidos que le han precedido, no sólo *recibe* el Espíritu de Dios, sino que incluso en su existencia terrena él, y sólo él, *es* movido por el Espíritu y por eso es el culmen de todos los profetas: es el verdadero profeta.

Ni que decir tiene que todas esas expresiones sólo significan algo si el acontecimiento tuvo realmente lugar, porque lo único que pretenden es revelar su sentido. Son explicación de un evento y por tanto, si no se admite ese evento, son un edificio vacío además de poco serio y honrado. Por otra parte, en todos esos intentos, por bienintencionados que sean, hay una contradicción que bien podríamos calificar de trágica: precisamente cuando hemos descubierto la corporeidad del hombre con todos los hilos de nuestra existencia y no podemos comprender su espíritu más que como espíritu encarnado, como *ser*-cuerpo, no como *tener*-cuerpo, se quiere salvar la fe desencarnándola y encerrándola en el ámbito del puro sentido, de la pura explicación autosuficiente a la que sólo su carencia de realidad la hace impermeable a la crítica. En realidad, la fe cristiana confiesa que Dios no es prisionero de su eternidad y que no se circunscribe a lo espiritual, sino que puede actuar aquí y ahora, en mi mundo, y que ha actuado en Jesús, el hombre nuevo, nacido de María, la virgen, mediante el poder creador de Dios, cuyo espíritu aleteaba al principio sobre las aguas y creo de la nada el ser[4].

4. A esto habría que oponer las especulaciones con que P. Schoonenberg quiere justificar sus reservas ante el catecismo holandés en su artículo *Die nieuwe Katechismus und die Dogmen*. Desgraciadamente, este artículo se basa en una falsa idea del concepto de dogma. Schoonenberg entiende el «dogma» desde la estrecha perspectiva de la dogmática jesuítica de finales del siglo XIX. Luego busca en vano, como no podía ser de otro modo, una definición magisterial sobre el nacimiento virgi-

Una observación más. Si se entiende correctamente el signo del nacimiento virginal, nos señala cuál es el lugar teológico de la piedad mariana que se deriva de la fe del Nuevo Testamento. La piedad mariana no puede apoyarse en una mariología que sea como una edición abreviada de la cristología, porque no hay ninguna razón para ese desdoblamiento. Si algún tratado teológico puede acoger a la mariología como concretización suya, sería fundamentalmente el tratado sobre la gracia, que forma un todo junto con la eclesiología y la antropología. Como verdadera «hija de Sión», María es imagen de la Iglesia, imagen de los creyentes que sólo por el don del amor –por la gracia– pueden salvarse y ser ellos mismos. Bernanos termina su famoso libro *Diario de un cura rural* con estas palabras: «Todo es gracia». Así, a primera vista, parece que esta frase sólo indica debilidad e inutilidad, pero la verdad es que rebosa una vida fecunda y realizada. Además, en María, la «llena de gracia», se convierte en una auténtica realidad. No discute ni pone para nada en peligro que la salvación es obra exclusiva de Cristo, más bien apunta a ella. Nos presenta una humanidad que, como totalidad, está a la expectativa y que necesita de esta imagen, sobre todo cuando corre el peligro de olvidarse de esa espera y de dedicarse a hacer cosas que pueden ser muy necesarias, pero que jamás llenarán el vacío que amenaza al hombre si no encuentra el amor absoluto que le da sentido, salvación y todo lo que precisa de verdad para vivir.

nal de Jesús, análoga a la definición de la «inmaculada concepción» (carencia de pecado original) y a la asunción de la Virgen «al cielo». Llega así a la conclusión de que, al contrario de lo que sucede con la inmaculada concepción y con la asunción, respecto al nacimiento de Jesús de la Virgen no hay una doctrina eclesial fija. Con esas afirmaciones cambia por completo la historia del dogma y absolutiza una forma de ejercer el magisterio desde el Vaticano I, que no puede utilizarse en el diálogo con la Iglesia oriental. Más aún, es algo que no se sostiene por sí mismo y que ni el propio Schoonenberg puede mantener. El dogma, como enunciado aislado definido *ex cathedra* por el papa, es la forma última e inferior de la configuración del dogma. El símbolo, sin embargo, es la forma primitiva con que la Iglesia expresó obligatoriamente su fe. La confesión del nacimiento de Jesús de la Virgen pertenece desde el principio a todos los símbolos y es, por tanto, parte constitutiva del dogma eclesial primitivo. Plantearse la cuestión del carácter obligatorio del Concilio I de Letrán o de la bula de Paulo IV del año 1555, como hace Schoonenberg, no tiene la más mínima razón de ser; querer reducir los símbolos a pura interpretación «espiritual» sería proyectar una sombra desde el punto de vista de la historia de los dogmas.

2. *«Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado»*

a) *Justificación y gracia*

¿Qué lugar tiene la cruz en la fe en Jesús como Cristo? Esta es la cuestión que nos plantea este artículo de la fe. Nuestras reflexiones anteriores nos suministran ya los elementos esenciales para dar una respuesta. lo único que tenemos que hacer ahora es articularlos. Como ya hemos dicho, la conciencia cristiana en general está condicionada en este punto por la concepción de Anselmo de Canterbury que ya expusimos brevemente. Para muchos cristianos, sobre todo para los que conocen la fe de lejos, la cruz es una pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse. Es el modo de restablecer, con una expiación infinita, la justicia de Dios, infinitamente ofendida. La cruz es, pues, la expresión de una actitud que mantiene un perfecto equilibrio entre el deber y el tener, pero al mismo tiempo uno piensa por dentro que ese equilibrio es una verdadera ficción. Porque lo que se hace es dar con la mano izquierda lo que se ha recibido solemnemente con la derecha. Una doble y misteriosa luz ilumina la «expiación infinita» que Dios parece exigir. Los devocionarios nos presentan un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio Hijo. Pero, a la vez, nos apartamos con temor de una justicia cuya ira tenebrosa nos hace increíble el mensaje del amor.

Esta concepción está muy extendida, pero también está muy equivocada. La Biblia no nos presenta la cruz como una pieza del mecanismo del derecho que ha sido violado. La cruz, en la Biblia, es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo, el hecho en el que uno es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es ser totalmente para los demás. Quien observe atentamente, verá que la teología bíblica de la cruz es una revolución frente a las ideas de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas, pero no podemos negar que la conciencia cristiana posterior la ha neutralizado y muy pocas veces ha percibido todo su alcance. En otras religiones, expiación significa

normalmente el restablecimiento de la relación perturbada con Dios mediante acciones expiatorias de los hombres. Casi todas las religiones giran en torno a la expiación, porque nacen de la conciencia que el hombre tiene de su propia culpa ante Dios, y son justamente un intento de borrar el sentimiento de culpabilidad y de superar la culpa mediante las acciones compensatorias ofrecidas a la divinidad. La obra expiatoria con que los hombres quieren reconciliarse con Dios y aplacar a la divinidad constituye el centro de la historia de las religiones.

El Nuevo Testamento nos ofrece una visión absolutamente distinta. No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho violado se restablece por iniciativa del amor, que con su misericordia creadora justifica al impío y da vida a los muertos. Su justicia es gracia, es justicia activa que endereza al que está encorvado, que lo arregla, que lo pone derecho. Éste es el cambio que supuso el cristianismo frente a las demás religiones. El Nuevo Testamento no nos dice, como cabría esperar, que los hombres han expiado ante Dios, porque al fin y al cabo ellos son los que han pecado, no Dios. Lo que dice es lo siguiente: «Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo» (2 Cor 5, 19). Algo realmente inaudito y nuevo, punto de partida de la existencia cristiana y médula de la teología neotestamentaria de la cruz, que nos dice que Dios no espera a que los hombres vayan a reconciliarse con él, sino que va hacia ellos y los reconcilia. Éste es el verdadero sentido de la encarnación y de la cruz.

Para el Nuevo Testamento, la cruz es, pues, un movimiento que va fundamentalmente de arriba abajo. No es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece al Dios airado, sino la prueba del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre. Es *su* acercamiento a nosotros, no al revés. Con el cambio de la idea de expiación, núcleo de lo religioso, tanto el culto cristiano como toda la existencia toman una nueva dirección. En el cristianismo, la adoración es *ante todo* acción de gracias por haber sido objeto de la acción salvadora de Dios. Por eso la expresión esencial del culto cris-

tiano se llama con razón eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras del hombre; consiste más bien en que el hombre acepta el don. No glorificamos a Dios cuando creemos que le ofrecemos algo (¡como si eso no fuera suyo!), sino cuando aceptamos lo que él nos da y lo reconocemos como único Señor. Lo adoramos cuando abandonamos la ficción de que somos autónomos y contrincantes suyos, siendo así que sólo podemos ser en él y desde él. El sacrificio cristiano no consiste en que le damos a Dios algo que no podría tener sin nosotros, sino en que recibimos lo que nos da, en que le dejamos que nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros.

b) *La cruz como adoración y sacrificio*

Todavía no lo hemos dicho todo. Si leemos el Nuevo Testamento de principio a fin no podemos evitar preguntarnos si el acto expiatorio de Jesús no consiste en ofrecer un sacrificio al Padre o si es la cruz el sacrificio que Jesús ofrece sumisamente al Padre. Hay toda una serie de textos que parecen apuntar a un movimiento que va de la humanidad a Dios, hasta el punto de que parece resurgir lo que ya hemos rechazado. Pero ese movimiento ascendente no nos permite captar por sí solo cuál es el estado de cosas del Nuevo Testamento. ¿Cómo podríamos explicar pues la relación entre ambas líneas? ¿Excluiremos a una en beneficio de la otra? Si hacemos esto último, ¿cómo lo justificaríamos? Sabemos muy bien que no podemos actuar así, porque no haríamos sino erigir nuestra forma arbitraria de pensar en norma de fe.

Para seguir adelante, debemos ensanchar nuestra pregunta y tratar de aclarar dónde radica el sentido que el Nuevo Testamento da a la cruz. Empecemos reconociendo que para los discípulos de Jesús la cruz fue sobre todo el final, el fracaso de su plan. Creyeron que Jesús sería el rey que reinaría para siempre, y de repente vieron que eran compañeros de un ajusticiado. La resurrección les convenció de que Jesús era verdaderamente rey y sólo poco a poco fueron entendiendo el significado de la cruz. La Escritura, es decir, el Antiguo

Testamento les ayudó a reflexionar, y fueron conceptos e imágenes veterotestamentarias las que les sirvieron para empezar a entender lo ocurrido. Los textos litúrgicos y las profecías les convencieron de que lo que estaba anunciado se había cumplido en Jesús; a partir de ahí, podía cambiar radicalmente la comprensión de todo lo que había sucedido. Ésta es la razón de que el Nuevo Testamento explique la cruz utilizando, entre otros, los conceptos de la teología del culto del Antiguo Testamento.

La Carta a los hebreos es la continuación más consecuente de esta tarea. En ella, la muerte de Jesús en la cruz se relaciona con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación, y se considera una auténtica fiesta de reconciliación cósmica. Expongamos brevemente su pensamiento: los sacrificios de la humanidad, los intentos de reconciliarse con Dios a través del culto y de los mitos, de los que tan saturado está el mundo, no sirven para nada porque son obras humanas, porque lo que Dios quiere no son ni toros, ni machos cabríos, ni nada que se le pueda ofrecer ritualmente. ¿Que se le ofrecen a Dios montones de animales en todas las partes del mundo? Pues bien, no los necesita porque todo eso le pertenece y al Señor de todo no se le puede dar nada, aunque el hombre queme sacrificios en su honor.

> No aceptaré un becerro de tu casa
> ni un macho cabrío de tus apriscos,
> pues mías son todas las fieras
> y en los bosques tengo bestias a millares;
> conozco todas las aves del cielo,
> mías son las alimañas del campo.
> Si tuviera hambre, no te lo diría,
> porque mío es el mundo y lo que contiene.
> ¿Acaso como yo carne de toros,
> o bebo sangre de machos cabríos?
> Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza
> Y cumple las promesas que hiciste al Altísimo (Sal 50, 9-14).

El redactor de la Carta a los hebreos se sitúa en la línea espiritual de este texto y de otros semejantes. Insiste todavía más en la caducidad de esos ritos. Dios no quiere toros ni machos cabríos, sino hom-

bres. El «sí» humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración. A Dios le pertenece todo, y al hombre sólo le queda la libertad de poder decir «sí» o «no», de amar o de rechazar. Lo que Dios espera es el «sí» libre del amor, la única adoración y el único «sacrificio» que tienen sentido. Ni la sangre de toros ni la de machos cabríos pueden sustituir o representar el «sí» del hombre a Dios por el que vuelve a entregarse a él. «¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma»?, pregunta el evangelista Marcos (8, 37). Y la respuesta es ésta: pues nada, porque no hay nada en el mundo que se le pueda comparar.

Todo el culto precristiano está presidido por la idea de sustitución, de representación. Quiere sustituir lo insustituible y por eso es necesariamente inútil. A la luz del acontecimiento de Cristo, la Carta a los hebreos ofrece un balance sombrío de la historia de las religiones, cosa que en un mundo saturado de sacrificios podía parecer un ultraje inaudito. Pues bien, se atreve a manifestar sin reservas el naufragio total de las religiones, porque sabe que la idea de sustitución y de representación tiene en Cristo un sentido nuevo, radicalmente nuevo. El que, desde la perspectiva del derecho religioso, era un simple laico, que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único verdadero sacerdote. Su muerte, un acontecimiento totalmente profano desde el punto de vista histórico –condena de un criminal político– fue en realidad la única liturgia de la historia humana, una liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir, en la presencia de Dios, no en el ámbito restringido de la escena cúltica, en el templo, sino ante los ojos del mundo. Por su muerte no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Heb 9, 11s).

Observemos el cambio fundamental que se ha operado en la Carta a los hebreos y que constituye su idea central: lo que desde una perspectiva terrena era un acontecimiento profano, es en realidad el verdadero culto de la humanidad, pues quien lo hizo traspasó el espacio de la escena litúrgica e hizo verdad: se entregó a sí mismo. Arrebató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo. Sin embar-

go, cuando dice nuestro texto que Jesús nos reconcilió por su *sangre* (Heb 9, 12), no hemos de entender esta sangre como un don material, como un medio cuantitativo de expiación, sino como la concreción del amor que llega hasta el final (Jn 13, 1). Muestra que su don y su servicio son totales, encarna el hecho de que se entrega a sí mismo, ni más ni menos. Según la Carta a los hebreos, el gesto del amor que todo lo da, y sólo ese gesto, es la reconciliación real del mundo; por eso la hora de la cruz es el día de la reconciliación cósmica, la verdadera y definitiva fiesta de la reconciliación. No hay ni otro culto ni otro sacerdote que el que lo celebró: Jesucristo.

c) *La esencia del culto cristiano*

La esencia del culto cristiano no está, pues, ni en ofrecer ni en destruir cosas, como afirmaban las teorías sobre el sacrificio de la misa a finales del siglo XVI, creyendo que así se reafirmaba el señorío universal de Dios. En realidad, lo que ha pasado es que el acontecimiento Cristo y su explicación bíblica ha superado todos estos esfuerzos intelectuales. El culto cristiano se basa en el carácter absoluto del amor que sólo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación que implica este amor, a saber, en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él. Hemos de renunciar, pues, a nuestros intentos de justificación, que en el fondo no son más que excusas que nos enfrentan entre nosotros. Adán quiso justificarse echando las culpas a otro, e incluso acusando al final a Dios: «La mujer que me diste por compañera me ofreció el fruto del árbol...» (Gén 3, 12). Pero Dios nos pide que, en vez de justificarnos y de enfrentarnos destructivamente a los demás, aceptemos el don de Cristo, que consintamos unirnos a él y que, con él y en él, nos hagamos adoradores. Ahora ya podremos responder brevemente a algunas cuestiones que van surgiendo en nuestro camino.

1. Basándose en el mensaje de amor del Nuevo Testamento, se tiende hoy a diluir el culto cristiano en el amor a los hermanos, en la

solidaridad, y a negar el amor directo, la adoración a Dios. Se afirma la relación horizontal, pero se niega la relación vertical inmediata con Dios. No es nada difícil ver, a partir de lo que hemos dicho, cómo una concepción aparentemente tan afín a la causa cristiana lo que haría es aniquilar la verdadera humanidad. El amor autosuficiente a los hermanos se convertiría en el supremo egoísmo de la autoafirmación. El amor a los hermanos negaría su apertura definitiva, su abandono y entrega a los demás, si no aceptara que ha de ser redimido también por el único que amó de verdad lo suficiente. Acabaría, además, molestando a los otros e incluso a sí mismo, porque el hombre no sólo se realiza en unión con la humanidad sino, ante todo, en la unión con el amor desinteresado que glorifica a Dios. La adoración sencilla y desinteresada es la posibilidad suprema del ser humano y su liberación auténtica y definitiva.

2. Las devociones habituales de la pasión nos hablan sobre todo de que el sacrificio (y, por tanto, la adoración) depende del dolor y viceversa. Como ya hemos dicho, el sacrificio cristiano no es sino el éxodo del «para» que se abandona a sí mismo y se consuma en el hombre, que es éxodo radical, superación de sí mismo por amor. Así pues, el principio constitutivo del culto cristiano es ese movimiento de éxodo en su doble y a la vez única dirección: hacia Dios y hacia los demás. Cristo lleva al ser humano hacia Dios; por eso, lo lleva también a su salvación. El acontecimiento de la cruz es, pues, el pan de vida «para todos» (Lc 22, 19), porque el Crucificado ha refundido el cuerpo de la humanidad en el «sí» de la adoración. Por consiguiente, es totalmente «antropocéntrico», está plenamente referido al hombre, porque fue radicalmente teocéntrico, entrega íntegra del yo y del ser del hombre a Dios. Igual que este éxodo del amor es el éx-tasis del hombre que sale de sí mismo, en el que va infinitamente más allá de sí mismo, en que se rompe en pedazos y supera con mucho su capacidad de expansión, *también* la adoración (sacrificio) es siempre cruz, dolor de separación, muerte de ese grano de trigo que sólo si muere da fruto. Pero todo esto indica también que el dolor es un elemento secundario, que sigue a otro primario y que sólo

en él tiene sentido. El principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. Y sólo en cuanto que irrumpe, abre, crucifica y rasga tiene que ver con el sacrificio, como expresión del amor en un mundo que se caracteriza por la muerte y el egoísmo.

A este respecto J. Daniélou escribió unas palabras que nos vienen muy bien para aclarar lo que estamos tratando, aunque él las aplica a otro contexto muy distinto:

> Entre el mundo pagano y la trinidad bienaventurada no hay más que un paso, que es el de la cruz de Cristo. ¿Habrá, pues, que extrañarse de que una vez situados en esa tierra de nadie entre el mundo paganizado y la trinidad para tejer los hilos que los unirán misteriosamente, no podamos hacer nada sino por la cruz? Es preciso que nos configuremos a esta cruz, que la llevemos sobre nosotros y que, como dice san Pablo del misionero, «llevemos siempre en nuestro cuerpo la muerte de Jesús» (2 Cor 4, 10). En esta división que nos crucifica, en esta incompatibilidad en que nos vemos inmersos de llevar al mismo tiempo el amor a la Trinidad santísima y el amor a un mundo extraño a esa Trinidad, consiste la pasión del Unigénito a la que nos llama a participar. Él, que ha querido cargar con esta separación, para poder destruirla en sí, aunque sólo ha podido destruirla porque ha cargado con ella: él va de un extremo a otro. Sin dejar el seno de la Trinidad, se abaja hasta los límites extremos de la miseria humana y llena todo este espacio. Esta expansión de Cristo, significado por las cuatro dimensiones de la cruz, es la expresión misteriosa de nuestra expansión y nos configura con ella [5].

El dolor es, en definitiva, a la vez expresión y resultado del desgarramiento de Jesucristo entre el ser de Dios y el abismo del «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Aquel cuya existencia está tan expandida, que está a la vez en Dios y en el abismo de una criatura abandonada por Dios, está desgarrado, está «crucificado». Pero esa división es lo mismo que el amor, es llevar el amor hasta el extremo (cf. Jn 13, 1), es una muestra concreta de la expansión que genera.

5. J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1963, 440s.

Partiendo de aquí se podrían sentar las bases de una auténtica piedad de la pasión y ver la mutua relación que existe entre la devoción de la pasión y la espiritualidad apostólica. Podríamos ver que el apostolado, el servicio al hombre en el mundo empalma con la mística más profunda y con la devoción a la cruz. Una cosa no impide la otra, sino que en el fondo más auténtico una vive de la otra. Y así podríamos ver que la pasión no es un cúmulo de dolores físicos, como si la redención dependiera de la mayor suma posible de dolores. ¿Es que Dios puede alegrarse del sufrimiento de una criatura, incluso de su propio Hijo? ¿Acaso puede ver en ellos la moneda para comprarle a él la reconciliación? Tanto la Biblia como la fe cristiana no tienen nada que ver con estas ideas. Lo que realmente cuenta no es el dolor como tal, sino un amor tan grande, un amor que expande tanto la existencia, que es capaz de unir lo que está lejos y lo que está cerca, que pone en contacto con Dios al hombre abandonado por Dios. Sólo el amor orienta y da sentido al amor. Si así no fuera, los verdugos en la cruz serían los auténticos sacerdotes, los causantes del sufrimiento serían los que habrían ofrecido el sacrificio. Pero como no depende de eso, sino de ese centro interior que lo llena y lo sostiene, el sacerdote no fueron ellos, sino Jesucristo, el que volvió a unir en su cuerpo los dos extremos separados del mundo (cf. Ef 2, 13s).

Así pues, hemos respondido ya en líneas generales a la cuestión de que partíamos, a saber, si no es infame pensar un Dios que, para aplacar su ira, exige la muerte de su hijo. A esta cuestión sólo se puede responder: pues claro, claro que lo es. Además, eso no tiene nada que ver con la idea que el Nuevo Testamento tiene de Dios. Al contrario, el Nuevo Testamento hablare del Dios que, en Cristo, se convierte en omega, en la última letra del alfabeto de la creación; del Dios, que es acto de amor, puro «para», y que por eso entra necesariamente en el «incógnito» del último gusano (cf. Sal 22, 7). Es el Dios que se identifica con su criatura y que, en su *contineri a minimo* –en el ser abarcado y dominado por lo más pequeño– da lo «superabundante», lo que lo distingue como Dios.

La cruz es revelación. Pero no revela cualquier cosa, sino a Dios y al hombre. Nos dice cómo es Dios y cómo es el hombre. En la fi-

losofía griega se preanuncia esto de una forma peculiar con la imagen platónica del justo crucificado. En su obra sobre el estado se pregunta Platón cómo se podría lograr en este mundo un hombre total y plenamente justo. Y concluye que la justicia de un hombre sólo es perfecta cuando da la impresión de que es injusto consigo mismo, porque entonces deja claro que no sigue la opinión de los hombres, sino que hace justicia por amor a ella. Por tanto, para Platón, el incomprendido y el perseguido es el auténtico justo en este mundo. Y no duda en escribir: «Dirán, pues, que en esas circunstancias será atormentado, flagelado, encadenado, y que después lo crucificarán...»[6]. Este texto, escrito cuatrocientos años antes de Cristo, impresiona a todos los cristianos. El pensamiento filosófico, con toda su seriedad, ha mostrado que el justo, en el pleno sentido de la palabra, tiene que ser el crucificado. Ahí se vislumbra algo de lo que en la cruz se revela sobre el hombre.

Que cuando vino al mundo el justo por excelencia fuera crucificado y condenado a muerte por la justicia, nos dice despiadadamente quién es el hombre: hombre, tú no puedes soportar al justo, y al que sólo hace que amar lo escarneces, lo azotas y lo atormentas. Sí, así eres, porque, como eres injusto, necesitas siempre que los demás sean injustos para sentirte disculpado, y por eso no necesitas al justo, que quiere que no tengas esa excusa. Esto es lo que eres. Esto es lo que Juan ha resumido en el *Ecce homo* de Pilato, que fundamentalmente quiere decir: eso son los hombres, eso es el hombre. La verdad del hombre es su falta de verdad. El salmo dice que el hombre es engañoso (Sal 116, 11), que vive siempre contra la verdad; esto es lo que realmente es el hombre. La verdad del hombre es que siempre se opone a la verdad. El justo crucificado es el espejo que se ofrece al hombre para que vea sin engaños lo que es.

Pero la cruz no sólo dice quién es el hombre, sino también quién es Dios. Dios es de tal manera que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa

6. *Politeia* II, 361e-362a; cf. también H. U. Von Balthasar, *Herrlichkeit* III/1, Einsiedeln 1965, 156-161; E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche*: Abhandlungen der Mainzer Akademie 12 (1950).

humana se manifiesta todavía más el abismo inagotable del amor divino. La cruz es, pues, el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos dice nada desconocido, sino que nos revela quiénes somos de verdad al ponernos ante Dios y al poner a Dios en medio de nosotros.

3. *«Descendió a los infiernos»*

Quizás sea éste el artículo de la fe que más nos choca ahora. Nos sentimos muy inclinados a practicar aquí la desmitologización, como en el nacimiento de Jesús de la Virgen María y en la ascensión del Señor, porque no parece que corramos ningún peligro ni escandalicemos a nadie. Los pocos textos bíblicos que parecen referirse a este tema (1 Pe 3, 19s; 4, 6; Ef 4, 9; Rom 10, 7; Mt 12, 40; Hech 2, 27.31) son tan difíciles de entender, que se les puede interpretar fácilmente en muchos sentidos.

Si prescindimos por tanto de este enunciado, nos parece que nos hemos librado de algo raro y difícil de conciliar con nuestro modo de pensar, sin que por ello nos sintamos particularmente infieles o culpables. ¿Pero qué ganamos con ello? ¿Eliminamos la dificultad y la oscuridad de lo real? Cuando alguien se quiere quitar de encima un problema, tiene dos salidas: o planteárselo o negar que exista. Lo segundo es más cómodo, pero sólo lo primero nos permite seguir adelante. ¿No sería mejor, en vez de negar el problema, ver qué nos dice este artículo de la fe que está relacionado con el sábado santo, que está tan próximo a nosotros y que refleja en gran medida la experiencia del siglo XX?

El viernes santo miramos al Crucificado; el sábado santo es, en cambio, el día de la «muerte de Dios», el día que expresa y anticipa la inaudita experiencia de nuestro tiempo, el día que nos habla de la ausencia de Dios, el día en que Dios está en la tumba, que ya no se levanta, que ya no habla, hasta el punto de que ya no hay nada que discutir de él, de que hay sencillamente que olvidarlo. «Dios ha muerto, hemos matado a Dios». Lingüísticamente, esta afirmación

de Nietzsche tiene que ver con la tradición de la devoción cristiana de la pasión, expresa el contenido del sábado santo, el «descenso a los infiernos»[7].

Este artículo del símbolo me recuerda siempre dos escenas bíblicas. La primera es el terrible relato del Antiguo Testamento en que Elías exige a los sacerdotes de Baal que su dios haga bajar fuego que consuma el sacrificio. Los sacerdotes suplican a Baal, pero éste no responde. Y entonces Elías, como cualquier racionalista, se ríe de unos hombres piadosos que no consiguen lo que piden en su oración:

> ¡Gritad bien fuerte! Baal es dios, pero quizás esté ocupado con negocios y problemas, o esté de viaje; tal vez esté dormido y se despertará (1 Re 18, 27).

Al leer este relato, al ver cómo Elías se burla de los sacerdotes de Baal, nos parece que estamos en la misma situación, que se burlarán de nosotros. Parece que no hay grito que pueda despertar a Dios. Parece que tiene razón el racionalista cuando nos dice que gritemos más, que puede que nuestro Dios esté dormido. «Descendió a los infiernos»: he aquí la verdad de esta hora nuestra, la bajada de Dios al silencio, al oscuro silencio de la ausencia.

Hablemos también del relato de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35), que también tiene que ver con este tema, junto con la historia de Elías y la narración neotestamentaria en que el Señor duerme plácidamente en medio de la tempestad (Mc 4, 35-41 par.). Los discípulos están asustados y comentan que su esperanza ha muerto. Para ellos es como si Dios mismo hubiera muerto. Se ha extinguido la llama por la que Dios parecía haber hablado. Ha muerto el enviado de Dios, y no hay más que vacío. No hay nada que responda. Pero mientras hablan así de la muerte y parece que ya no pueden ver a Dios, no se dan cuenta de que esa misma esperanza está viva en medio de ellos, de que «Dios» o, mejor, la idea que tenían de sus promesas tenía que morir para volver después con más vida. Tenían que derribar la imagen que se habían hecho de Dios para, desde esas rui-

7. Cf. H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, EPESA, Madrid 1949, 17s.

nas, poder contemplar el cielo y a aquel que es infinitamente más grande. Así lo expresó Eichendorff con el lenguaje tierno, quizás para nosotros algo ingenuo, de su tiempo:

> Tú eres el que nosotros construimos;
> sobre nosotros se quiebra dulcemente,
> miramos al cielo,
> por eso no me quejo.

El artículo de la fe sobre el descenso a los infiernos nos recuerda que la revelación cristiana habla del Dios de la palabra, pero también del Dios del silencio. Dios no es sólo la palabra comprensible, es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa. Sabemos que en el cristianismo prima el *Logos*, la palabra sobre el silencio: Dios *ha* hablado, Dios *es* palabra. Pero eso no nos ha de hacer olvidar que el ocultamiento permanente de Dios también es verdad. Sólo si lo experimentamos como silencio podremos tener la esperanza de escuchar un día su palabra, que brota del silencio[8]. La cristología pasa por la cruz, el momento en que el amor de Dios se hace perceptible, para sumergirse en la muerte, en el silencio y en el oscurecimiento de Dios. ¿Nos puede extrañar, entonces, que algún día le llegue a la Iglesia y a nosotros la hora del silencio, ese artículo de la fe tan olvidado y marginado, el «descenso» a los infiernos?

Por tanto, si se reflexiona sobre esto, el problema de la «prueba de la Escritura» se cae por sí solo. El misterio del descenso a los infiernos» es como un relámpago en medio de la noche oscura de la muerte de Jesús, en medio de su grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). No olvidemos que así empezaba una oración judía (Sal 22, 2), que expresaba la angustia y la esperanza del pueblo elegido y que ahora parece completamente

8. Cf. el significado del silencio en los escritos de Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios*, 19, 1: «Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y el parto de ella, del mismo modo que la muerte del Señor: tres misterios sonoros que se cumplieron en el silencio de Dios»; cf. *Ad magn.* 8, 2. Traducción española en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

abandonado por Dios. La oración empieza con una gran angustia por el ocultamiento de Dios y termina alabando su grandeza. En la muerte de Cristo está también presente lo que Käsemann ha llamado hace poco la oración de los infiernos, la promulgación del primer mandamiento en el desierto del aparente abandono de Dios:

> El Hijo conserva todavía la fe cuando parece que la fe ya no tiene sentido, cuando la realidad terrena anuncia la ausencia de Dios a la que se refieren, no sin razón, el mal ladrón y la turba que se mofa de él. Su grito no tiene nada que ver ni con la vida ni con la supervivencia, no se dirige a sí mismo, sino al Padre. Su grito contradice la realidad del mundo entero.

¿Tenemos aún que preguntarnos qué significa adoración en nuestra hora de tinieblas? ¿Puede ser algo distinto de ese grito que sale del fondo, junto con el Señor que ha «descendido a los infiernos» y ha hecho a Dios presente en medio del abandono de Dios?

Sigamos reflexionando un poco más, tratando de penetrar en este poliédrico misterio, que no ha de aclararse sólo desde una perspectiva. Tengamos presente, en primer lugar, una constatación exegética. Sabemos que la palabra «infierno» es una traducción incorrecta de *sheol* (*hades*, en griego) con la que los judíos designaban el estado de ultratumba. Nos lo imaginamos, de una forma muy imprecisa, como una especie de existencia tenebrosa, más como no ser que como ser. Sin embargo, la proposición sólo significaba que Jesús entró en el *sheol*, es decir, que murió. Puede que esto sea verdad, pero aun así todavía queda por resolver el problema de si el asunto es por eso más fácil y menos misterioso. A mi juicio, el problema que ahora realmente se plantea es el de qué es la muerte, qué pasa cuando uno se muere y penetra en el reino de la muerte. Ante este problema debemos reconocer nuestro desconcierto. Porque ninguno sabemos qué es la muerte, todos vivimos de este lado de ella y ninguno de nosotros la ha experimentado. Pero quizás podamos aproximarnos a ella desde este grito de Jesús en la cruz, en la que hemos visto el núcleo significativo del descenso a los infiernos, la participación en el destino mortal de los hombres. Como en la oración del huerto de los oli-

vos, también en esta breve oración la médula de la pasión no es el dolor físico, sino la soledad radical, el abandono absoluto. Ahí se revela, en definitiva, el abismo de la soledad del hombre, que está solo en lo más profundo de su ser. Esta soledad, que de tantos modos se trata de ocultar, pero que es la situación real en que se encuentra el hombre, es lo más contrario a su esencia, que nos dice que el hombre no puede estar solo, que busca sin cesar la compañía. Por eso, la soledad es ese ámbito de angustia propio del destino de un ser que está llamado a ser y que, sin embargo, le resulta imposible.

Pongamos un ejemplo que nos ilustre esta situación. Supongamos que un niño tiene que atravesar un bosque en una noche oscura. Naturalmente, tendrá mucho miedo aunque alguien le haya dicho que no tiene nada que temer, que nada le puede asustar. Cuando se encuentre solo en la oscuridad, cuando se dé cuenta de que está radicalmente solo, entonces le vendrá el miedo, el verdadero miedo humano, que no es miedo a algo, sino miedo de sí mismo. El miedo a algo es básicamente inofensivo y desaparece cuando se quita de en medio el objeto lo causa. Se puede tener miedo de un perro rabioso, pero todo se arregla si se va y se ata ese perro. Pero el miedo de que aquí se trata es mucho más profundo. Porque, en su soledad más honda, el hombre no tiene miedo de algo concreto que pueda quitar de en medio, sino que tiene miedo de la soledad, de la inquietud, de la inseguridad de su propio ser, miedo que no puede superar racionalmente. Otro ejemplo: supongamos que alguien tiene que velar toda la noche un cadáver. Puede que se sienta inquieto aun cuando puede autoconvencerse de que ese miedo no tiene sentido, porque sabe muy bien que el muerto no le puede hacer ningún daño y que estaría más inseguro si esa persona viviera. Pero este miedo es de un orden radicalmente distinto. No es miedo a algo, sino miedo a quedarse solo con la muerte, miedo a la soledad, miedo a la inseguridad de la existencia.

Ahora bien, ¿cómo superar este miedo si fracasa por completo el intento de probar que es absurdo? El niño perderá el miedo cuando una mano lo agarre y lo guíe, cuando alguien le hable, es decir, perderá el miedo cuando sienta que está ahí, junto a él, alguien que lo

ama. Y el que vela al muerto dejará de tener miedo cuando haya alguien con él, cuando sienta la cercanía de un tú. La superación del miedo nos muestra una vez más en qué consiste esencialmente: es miedo a la soledad, miedo a la angustia de un ser que sólo puede vivir con los demás. El miedo auténtico del hombre no puede vencerse con la razón, sólo se puede vencer con la presencia de alguien que lo ama.

Sigamos adelante. Si hubiera una soledad en la que no fuera posible dirigir al hombre la palabra, si su abandono fuese tan grande que ningún tú pudiera entrar en contacto con él, ésa sería la auténtica y radical soledad, eso sería el miedo, eso sería lo que los teólogos llaman «infierno». Y ahora ya podemos definir el significado preciso de esta palabra: es la soledad en la que la palabra amor ya no puede resonar, es la soledad que implica la inseguridad de la existencia. ¿Quién no ve que, según nuestros poetas y filósofos, todo encuentro humano se queda en la superficie, que ningún ser humano tiene acceso a la intimidad del otro? Nadie puede penetrar en lo más íntimo de otra persona. Los encuentros pueden ser muy hermosos, pero lo que hacen sobre todo es adormecer la incurable herida de la soledad. Ahí, en lo más profundo de nuestra existencia mora el infierno, la desesperación, la inevitable y tremenda soledad. De ahí parte Sartre para elaborar su antropología. Pero esas mismas ideas aparecen también en Hermann Hesse, un poeta que parece más conciliador y más relajado:

> Extraño, ¡caminar en la niebla!;
> la vida es soledad.
> Los hombres no se conocen,
> todos están solos.

Una cosa es cierta: existe la noche, en cuyo aislamiento no penetra ninguna voz; hay una puerta, la puerta de la muerte, por la que vamos pasando uno a uno. Todo el miedo que hay en el mundo es, en definitiva, miedo a esta soledad. Por eso se comprende que en el Antiguo Testamento sólo se utiliza *una* palabra para designar el infierno y *la* muerte, la palabra *sheol*, porque para él ambas cosas son

lo mismo. La muerte es pura y simplemente soledad y el infierno es esa soledad en la que el amor no puede entrar.

Volvemos, pues, a nuestro punto de partida, al artículo de fe sobre el descenso a los infiernos. La proposición afirma que Cristo franqueó la puerta de nuestra más profunda soledad, que en su pasión penetró en el abismo de nuestro abandono. Allí donde ya no podemos oír ninguna voz, allí está él. Por tanto, el infierno ya está superado, mejor, ya no existe la muerte que antes era el infierno. Ni el infierno ni la muerte son ya lo mismo, porque hay vida en medio de la muerte, porque el amor habita en ella. El infierno o la segunda muerte, como dice la Biblia (cf. Ap 20, 14), es ahora el encerrarse voluntariamente en sí mismo. La muerte ya no conduce a la soledad, las puertas del *sheol* están abiertas de par en par. Creo que en esta línea es como hay que entender los textos de los Padres, que dicen que los muertos salen de sus sepulcros y que se abren las puertas del infierno, textos que se han interpretado sobre todo mitológicamente. Y también hay que interpretar así el texto mítico del Evangelio de Mateo que nos cuenta que, cuando murió Jesús, se abrieron los sepulcros y resucitaron los cuerpos de muchos santos (Mt 27, 52). La puerta de la muerte está abierta, desde que en la muerte habita la vida, el amor...

4. *«Resucitó de entre los muertos»*

Confesar la resurrección de Jesucristo es para los cristianos decir con seguridad que lo que sólo parecía un bonito sueño es una auténtica realidad, que «el amor es más fuerte que la muerte» (Cant 8, 6). En el Antiguo Testamento, con esta frase se ensalza el poder del *eros*. Pero esto no significa que la debamos excluir como exageración poética. La pretensión sin límites del *eros*, su desmesura e inmensidad aparentes lo que hacen es desvelar un gran problema, *el* problema fundamental de la existencia humana, y manifestar la esencia y la profunda paradoja que es el amor. El amor requiere perpetuidad, imposibilidad de ser destruido, más aún, *es* un grito que pide perpetuidad pero que no puede darla; un grito que demanda eternidad, pero

que está enmarcado en el ámbito de la muerte, en su soledad y en su poder de destrucción. Ahora podemos comprender lo que significa «resurrección». Es el amor que es más fuerte que la muerte.

El amor manifiesta, además, lo que sólo la inmortalidad puede dar: ser en el otro, en el que queda ahí cuando yo ya he desaparecido. El hombre no vive eternamente, su destino es morir. El que no subsiste por sí mismo, sólo puede sobrevivir humanamente permaneciendo en los demás. En este sentido hemos de entender lo que dice la Biblia sobre el pecado y la muerte. La muerte del hombre es su deseo de «ser como Dios», su anhelo de autarquía para sustentarse en sí mismo, porque él no se sustenta en absoluto en sí mismo. Cuando el hombre desconoce sus límites y pretende ser completamente «autárquico» –he aquí la esencia del pecado–, entonces se entrega a la muerte.

El hombre sabe naturalmente que su vida no se mantiene ahí por sí sola y que tiene que esforzarse por estar en los otros para seguir por ellos en la esfera de la vida. Para conseguirlo hay dos caminos. El primero es sobrevivir en los hijos; por eso, tanto la soltería como la esterilidad eran en los pueblos primitivos la maldición más terrible, una ruina desesperada y una muerte definitiva. Un gran número de hijos da más posibilidades de sobrevivir, de esperar en la inmortalidad y es, por tanto, la mejor bendición que quepa esperar. Pero a veces el hombre se da cuenta de que en sus hijos sólo sobrevive muy impropiamente y de ahí surge el segundo camino. Porque entonces el hombre quiere que queden más cosas suyas y recurre a la fama que lo hace inmortal, ya que sobrevive en el recuerdo de todos los tiempos. Pero también fracasa en este intento de ser inmortal mediante el ser-en-los-demás. Porque lo que en este caso permanece no es el yo sino su eco, es decir, su sombra. Y claro, esa clase de inmortalidad es en realidad un *hades*, un *sheol*, un no-ser más que un ser. Esta segunda solución es insuficiente porque es imposible que haga sobrevivir el ser, lo único que pervive es su recuerdo. Y también lo es la primera, porque la posteridad a la que uno se entrega no permanece para siempre, también desaparece.

Esto nos lleva al paso siguiente. Hemos visto hasta ahora que el hombre no tiene consistencia en sí mismo y que por tanto sólo pue-

de permanecer en los demás. Pero también sabemos que en ellos sólo estamos como una sombra y además no de forma definitiva, porque ellos también desaparecen. Pues bien, si esto es así, sólo puede haber *un* apoyo verdadero: el que *es*, el que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de los cambios y en las contingencias, el Dios de los vivientes, el que no sólo sostiene la sombra y el eco de mi ser, aquel cuya idea no es un simple eco de la realidad. Yo mismo soy su idea, idea que está en mí incluso antes de que yo esté en mí; su idea no es la sombra posterior, sino la fuerza que origina mi ser. En él puedo permanecer no sólo como sombra, porque en él estoy en realidad más cerca de mí mismo que cuando intento estar sencillamente en mí.

Antes de volver al tema de la resurrección, vamos a examinar esto desde otro punto de vista. Reanudemos el discurso sobre el amor y la muerte: cuando para alguien el amor vale más que la vida, es decir, cuando alguien está dispuesto a subordinar la vida al amor, el amor puede más que la muerte y es más fuerte que ella. Pero para que el amor sea más que la muerte, tiene que ser también algo más que la simple vida. Ahora bien, si el amor no sólo quiere ser esto, sino que realmente lo es, el poder del amor superaría el poder de lo biológico y lo pondría a su servicio. Siguiendo a Teilhard de Chardin, diríamos que donde esto acontece, se realiza la «complejidad» decisiva y la complexión, el *bios* quedaría rodeado e incorporado por la fuerza del amor. Rebasaría sus límites –la muerte– y generaría unidad donde hay separación. Si el amor a los demás fuese tan grande que no sólo pudiera revivir su recuerdo, la sombra de su ser, sino a ellos mismos, iniciaríamos una nueva etapa de la vida que superaría las evoluciones y mutaciones biológicas y pasaría a un plano totalmente distinto donde el amor no estaría sometido al *bios*, sino que lo pondría a su servicio. Esta última etapa de «evolución» y «mutación» no sería ya un estadio biológico, sino el final del dominio del *bios*, que es también el dominio de la muerte, y comenzaría el espacio que la Biblia griega llama *zoe*, es decir, vida definitiva que deja atrás el poder de la muerte. Este estadio último de la evolución, que es lo que el mundo necesita para alcanzar su meta, no pertenecería ya al reino de lo bio-

lógico, sino que sería obra del espíritu, de la libertad y del amor. Ya no sería evolución, sino decisión y don al mismo tiempo.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la fe en la resurrección de Jesús? Ya hemos visto la cuestión de las dos inmortalidades a que el hombre puede aspirar, que no eran sino aspectos distintos de una misma realidad. Dijimos que el hombre no tenía consistencia propia, que sólo podía persistir si sobrevivía en los demás. Y a partir de los «otros», dijimos que sólo el amor que acepta al amado en sí mismo, en lo que tiene de propio, hacía posible estar en los demás.

A mi entender, estos dos aspectos complementarios se reflejan en las dos expresiones con las que el Nuevo Testamento afirma la resurrección del Señor: «Jesús ha resucitado» y «Dios (Padre) ha resucitado a Jesús». Ambas coinciden en que el amor total a los hombres que llevó a Jesús a la cruz, se realiza en el éxodo total al Padre y que ahí es más fuerte que la muerte, porque al mismo tiempo está totalmente sostenido por él.

Prosigamos nuestro camino. Podemos decir ahora que el amor crea siempre una especie de inmortalidad; incluso en sus estadios prehumanos apunta siempre en esta dirección. Pero crear esa inmortalidad no es para él algo accidental, una cosa más, sino algo que constituye su esencia. A esta afirmación se le puede dar la vuelta y decir que la inmortalidad es *siempre* fruto del amor, no de la autarquía. Seamos suficientemente atrevidos como para aplicar a Dios esta frase, tal como lo ve la fe cristiana. Frente a todo lo que pasa y cambia, Dios es lo que permanece y subsiste, porque es ordenación mutua entre las tres personas, su abrirse en el «unos para otros» del amor, acto-sustancia del amor absoluto y, por eso, totalmente «relativo», que sólo vive en la relación de unas para con otras. Ya hemos dicho que la autarquía que no quiere saber nada de los demás, no tiene nada de divino. La revolución frente a lo antiguo que supuso el mundo cristiano y la imagen cristiana de Dios consiste, a nuestro juicio, en que el cristianismo entendió lo «absoluto» como absoluta «relatividad», como *relatio subsistens*.

Retrocedamos un poco. El amor crea la inmortalidad y la inmortalidad nace del amor. Esto significa que el que ha amado a todos,

les ha hecho a todos inmortales. Esto es lo que quiere decir la Biblia cuando dice que *su* resurrección es *nuestra* vida. A partir de aquí entendemos también a Pablo, que argumenta de una forma tan especial, que nos sorprende: si él resucitó, también nosotros resucitaremos, porque el amor es más fuerte que la muerte. Y si no resucitó, tampoco resucitaremos nosotros, porque entonces la muerte es quien tiene la última palabra (cf. 1 Cor 15, 16s). Es una afirmación clave que vamos a expresar también de otro modo. Una de dos: o el amor es más fuerte que la muerte o no lo es. Si en Cristo el amor ha vencido a la muerte, ha sido como amor a los demás. Esto significa que nuestro amor individual y propio no puede vencer a la muerte, que considerado en sí mismo es un grito que se queda sin respuesta. Por tanto, sólo el amor unido al poder divino de la vida y del amor, puede fundar nuestra inmortalidad. Pero, a pesar de todo, nuestra *forma* de inmortalidad depende de nuestra forma de amar. De ello hablaremos al ocuparnos del juicio.

De aquí se deriva una nueva consecuencia. Es evidente que la vida del resucitado ya no es *bios*, es decir, la forma bio-lógica de nuestra vida mortal en la historia, sino *zoe*, vida nueva, distinta y definitiva, una vida que ha superado el ámbito mortal de la historia del *bios* mediante un poder más grande. Los relatos neotestamentarios de la resurrección insisten claramente en que la vida del Resucitado ya no se encuadra en la historia del *bios*, sino fuera y sobre ella. Pero también es cierto que esta nueva vida tiene que mostrarse y debe seguirse mostrando en la historia, porque es vida *para* ella y porque la predicación cristiana no es en el fondo sino la prolongación del testimonio de que el amor ha irrumpido mediante la muerte y de que nuestra situación ha cambiado por completo. Así pues, no es difícil dar con la verdadera «hermenéutica» de los difíciles relatos de la resurrección, es decir, no es demasiado complicado saber cómo hay que entenderlos.

No vamos a abordar aquí, naturalmente, todos los problemas que se plantean a este respecto y que son cada vez más difíciles, porque en ellos se mezclan afirmaciones históricas y filosóficas cada vez más inextricables, aunque a veces se les presta escasa atención. Ade-

más, la exégesis elabora su propia filosofía, que al profano le puede parecer un modo fino de sustituir el dato bíblico. Muchas cosas concretas quedan por discutir en este campo, pero lo que todos hemos de admitir es que una cosa es la interpretación que quiere ser interpretación, y otra muy distinta las adaptaciones arbitrarias.

Sabemos que, tras resucitar, Cristo no retornó a su vida anterior en la tierra, como sucedió con Lázaro o con el hijo de la viuda de Naín. Cristo ha resucitado para la vida definitiva, para esa vida que se escapa a las leyes químicas y biológicas y, por tanto, a la posibilidad de morir. Cristo ha resucitado para la eternidad del amor. Por eso los encuentros con él se llaman «apariciones». Por eso sus mejores amigos, los que dos días antes se habían sentado con él a la misma mesa, no le reconocen y sólo le *ven* cuando *él mismo* hace que le vean; sólo cuando él abre los ojos y mueve el corazón, puede contemplarse en nuestro mundo mortal el rostro del amor eterno que ha vencido a la muerte, y su mundo nuevo y definitivo, el mundo del que viene. Por eso a los evangelistas les resulta tan difícil, casi imposible, describir los encuentros con el Resucitado, hasta el punto de que, cuando lo hacen, parecen balbucear y hasta contradecirse. Lo que sorprende es que su dialéctica lingüística es la misma, que hablan a la vez de contacto y no contacto, de conocer y no conocer, de identidad total entre el Crucificado y el Resucitado, y de total transformación. Primero se reconoce al Señor, pero luego ya no; primero se le toca, pero luego ya no; es el mismo, pero también totalmente otro. La dialéctica es la misma, sólo cambia el estilo.

Examinemos desde esta perspectiva el relato de los discípulos de Emaús. Y lo primero que creemos ver es una concepción completamente terrena de la resurrección, pues del misterio y de la inefabilidad de los relatos paulinos ya no queda nada. Es como si se hubiera impuesto el adorno, la concreción legendaria, apoyada por una apologética que trata de entender, como si el Señor resucitado hubiera vuelto a su vida terrena. Pero lo contradice tanto su misteriosa aparición como su no menos misteriosa desaparición, y el hecho de que el hombre no pueda reconocerle con los ojos normales. No se le puede ver como en el tiempo de su vida mortal, sólo se le percibe en

el ámbito de la fe; al interpretar la Escritura enciende el alma de los peregrinos, al partir el pan les abre los ojos. Es clara la alusión a los dos elementos básicos del culto divino primitivo, que une el servicio de la palabra (lectura e interpretación de la Escritura) y la fracción eucarística del pan. Los evangelistas nos dicen, pues, que el encuentro con el Resucitado se realiza en un plano totalmente nuevo; al remitirnos al lenguaje cifrado de los hechos litúrgicos, intentan describir lo incomprensible. Hacen, pues, teología de la resurrección y teología de la liturgia: en la palabra y en el sacramento nos encontramos con el Resucitado; en el culto divino entramos en contacto con él y le reconocemos como viviente. Y al revés, la liturgia se funda en el misterio pascual y hay que verla como un acercamiento de Dios a nosotros, como un lugar en que se hace nuestro compañero de viaje, que abrasa nuestro corazón endurecido y abre nuestros ojos nublados. El Señor nos acompaña siempre, se acerca a nosotros cuando andamos con la cabeza baja y un poco hundidos, tiene el valor de hacérsenos visible.

Hasta ahora sólo hemos dicho la mitad de las cosas y quedarnos aquí sería falsear el mensaje del Nuevo Testamento. Encontrarse con el Resucitado es una experiencia que nada tiene que ver con el encuentro con otra persona de nuestra historia, pero no debe limitarse a unas charlas de sobremesa y al recuerdo que luego se fraguó de que vivía y de que continuaba su obra. Si interpretamos así el acontecimiento, nos quedamos en lo puramente humano y le sustraemos lo que tiene de peculiar. Pero los relatos de la resurrección son distintos y más que unas simples escenas litúrgicas adornadas, pues muestran el acontecimiento fundamental en el que se apoya la liturgia cristiana. Nos muestran que la fe no nació en el corazón de los discípulos, sino que les vino de fuera y los fortaleció *frente a* sus dudas y los convenció de que Jesús había resucitado realmente. El que yacía en el sepulcro ya no está allí, él mismo –sí, él realmente– ha resucitado. Ha entrado en el reino de Dios y es tan poderoso que puede hacerse visible a los hombres, que puede mostrar que en él el poder del amor ha sido más fuerte que el poder de la muerte.

Sólo si aceptamos seriamente todo esto seremos fieles al mensaje del Nuevo Testamento y sólo así mantendremos su alcance universal e histórico. Tratar de quitar cómodamente la fe en el misterio de la intervención poderosa de Dios en este mundo y querer mantenerse a la vez en el ámbito del mensaje bíblico, no conduce a ningún sitio. Porque no satisface ni a la lealtad de la razón ni a la pretensión de la fe. Profesar a la vez la fe cristiana y la «religión dentro de los límites de la mera razón» es imposible. Hay que elegir inexorablemente. El creyente comprobará cada vez más lo razonable que es confesar el amor que ha vencido a la muerte.

5. *«Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso»*

Para nuestra generación, sacudida críticamente por Bultmann, hablar de la ascensión y del descenso a los infiernos significa volver a esa imagen del mundo en tres niveles que llamamos mítica y que creemos haber superado ya para siempre. El mundo de «arriba» y el mundo de «abajo» son, al fin y al cabo, mundo y están ambos sometidos a las mismas leyes físicas y se pueden investigar con idénticos métodos. El mundo no tiene niveles y las categorías «arriba» y «abajo» son relativas, dependen del lugar que ocupe el observador. Pero como no hay un punto absoluto de relación, ya que la tierra no nos lo da, no se puede hablar de «arriba» y «abajo», de «izquierda» y «derecha». El mundo no tiene direcciones fijas.

Nadie se molesta hoy en discutir seriamente estas concepciones. Ya no creemos en un mundo concebido espacialmente como un mundo de tres niveles. ¿Acaso es esto lo que se afirma cuando dice la fe que el Señor bajó a los infiernos o que subió a los cielos? Desde luego se ha dado motivo para ello, pero no es lo realmente decisivo. Ambas afirmaciones, junto con la confesión de la historicidad de Jesús, revelan la dimensión global de la existencia humana, que no se divide en tres niveles cósmicos sino en tres dimensiones metafísicas. La consecuencia es clara, a saber, que el enfoque actual, que

parece moderno, no sólo suprime la ascensión y el descenso a los infiernos, sino también el Jesús histórico, es decir, suprime las tres dimensiones de la existencia humana, de manera que lo que queda sólo *puede* ser un fantasma con distinta vestimenta, sobre el que nada puede edificarse.

¿Qué significan, pues, nuestras tres dimensiones? Ya hemos dicho que la ascensión no apunta a una profundidad exterior del cosmos, que no le sirve para nada. De hecho, en el texto fundamental que es la oración que el Crucificado dirige al Dios que lo ha abandonado, falta toda referencia cósmica. Nuestra frase dirige la atención hacia la profundidad de la existencia humana, que se hunde en el abismo de la muerte, en la zona de la soledad insondable y del amor rechazado, abarcando así la dimensión del infierno, esa posibilidad de sí mismo que ella misma porta. El infierno, la existencia como negación definitiva del «ser-para», no es un lugar geográfico concreto, sino una dimensión de la naturaleza, el abismo en que se precipita. Hoy sabemos muy bien que toda existencia roza esa profundidad, y como la humanidad es en definitiva «*un* hombre», esta profundidad no afecta solamente a cada individuo, sino a todo el cuerpo del género humano, que tiene que compartir toda esa profundidad. Por eso hay que partir de aquí para comprender que Cristo, el «nuevo Adán», haya querido compartir esa profundidad y no haya querido quedar al margen de ella, sin ser tocado por ella. Al contrario, justamente ahora ha sido posible negar totalmente su pleno carácter abismal.

La ascensión de Cristo apunta también al otro polo de la existencia humana, que se expande infinitamente por encima de sí misma hacia arriba o hacia abajo. Como oposición del aislamiento radical, de la intangibilidad del amor rehusado, esta existencia posibilita contactar con otros hombres en el contacto con el amor divino, de modo que el ser humano puede encontrar su lugar geométrico en lo íntimo del ser de Dios. Estas dos posibilidades del hombre, que se expresan mediante las palabras cielo e infierno, son ciertamente posibilidades humanas, pero de carácter muy distinto, de manera totalmente diferente. Pues la profundidad del infierno es algo que depende sólo y exclusivamente del hombre. Porque, hablando claro, el infierno consiste for-

malmente en que el hombre no quiere recibir nada, en que quiere ser autónomo. Es la expresión del enclaustramiento en el propio yo.

Esta profundidad, este abismo consiste, pues, en que el hombre no quiere recibir ni tomar nada, en que sólo quiere permanecer en sí mismo, bastarse a sí mismo. Si esta actitud se lleva al extremo, el hombre se vuelve intocable y solitario. El infierno consiste en que el hombre quiere ser únicamente él mismo, y esto se lleva a cabo cuando se encierra en su yo. Por el contrario, ser de arriba, eso que llamamos cielo, consiste en que sólo puede recibirse, igual que el infierno consiste en querer bastarse a sí mismo. El «cielo» es esencialmente lo que uno no ha hecho ni puede hacer por sí mismo. Utilizando términos de escuela, alguien ha dicho que, como gracia, es *donum indebitum et superadditum naturae* (un don indebido y añadido a la naturaleza). El cielo, como cumbre del amor realizado, siempre es un regalo que se hace al hombre, pero el infierno es la soledad de quien rechaza el don, de quien rehúsa ser un mendigo y se encierra en sí mismo.

Podemos, pues, deducir de todo esto qué es el cielo para un cristiano. No, desde luego, un lugar eterno y supramundano, pero tampoco una simple región eterna y metafísica. Diríamos más bien que entre las realidades «cielo» y «ascensión de Cristo al cielo» hay una relación inseparable y que sólo a partir de ahí cabe percibir el sentido cristológico, personal e histórico del mensaje cristiano sobre el cielo. Repitamos una vez más que el cielo no es un lugar que antes de la ascensión de Cristo estaba cerrado por un decreto positivo y punitivo de Dios y que luego se abrió por otro decreto igualmente positivo. La realidad cielo surge más bien por la unión de Dios y del hombre. Habríamos de definir el cielo como el contacto entre el ser del hombre y el ser de Dios. Esta unión de Dios y hombre en Cristo que venció al *bios* por la muerte, se ha convertido en vida nueva y definitiva. El cielo es, pues, el futuro del hombre y de la humanidad que ésta no puede darse a sí misma, que le está cerrado mientras sólo espere en sí misma, y que se abrió por primera vez y básicamente en el hombre cuyo lugar existencial era Dios y mediante el cual Dios entró en el ser hombre.

Por eso el cielo es mucho más que un destino privado e individual. Depende necesariamente del «último Adán», del hombre definitivo, y por eso se integra necesariamente en el futuro común de la humanidad. Creo que de aquí se derivan planteamientos hermenéuticos importantes que aquí sólo podemos mencionar. La escatología próxima es uno de los datos bíblicos más importantes que asedian e intrigan desde hace medio siglo tanto a la exégesis como a la teología: parece que Jesús y los apóstoles anunciaron el fin del mundo como algo inminente; a veces, incluso, se tiene la impresión de que el mensaje de la proximidad del fin del mundo constituye el meollo auténtico de la predicación de Jesús y de la Iglesia primitiva. La figura, la muerte y la resurrección de Jesús se relacionan con esta idea de un modo que nos resulta extraño e incomprensible. No podemos abordar aquí los complicados problemas que esta idea comporta, pero nuestras observaciones anteriores indican por dónde se ha de buscar la solución. Hemos dicho que la resurrección y la ascensión del Señor eran la interacción definitiva del ser del hombre con el ser de Dios, que hace posible que el hombre conserve para siempre su ser. Y hemos tratado de entender ambas cosas en el sentido de que el amor es más fuerte que la muerte y como la «mutación» decisiva del hombre y del cosmos que traspasa las fronteras del *bios* y construye un nuevo espacio existencial. Cuando esto acontece, comienza la «escatología», el fin del mundo. Cuando se superan los límites de la muerte, aparece la dimensión futura de la humanidad, su futuro ya ha comenzado. Por eso se comprende que la esperanza de inmortalidad del individuo y la posibilidad de eternidad para toda la humanidad coinciden y se realizan en Cristo, que puede llamarse con razón «centro» y, si se entiende correctamente, «fin» de la historia.

Hagamos todavía una reflexión más sobre el artículo de la ascensión. La afirmación de la ascensión al cielo, tan importante para entender el más allá de la existencia humana, no lo es menos para entender también este mundo, es decir, para comprender la relación entre el más acá y el más allá, para el problema de la posibilidad y el sentido de la relación del hombre con Dios. Al analizar el primer artículo de la fe, hemos respondido afirmativamente a la cuestión de

si lo infinito y eterno podía oír a lo finito y temporal. Y también hemos dicho que la verdadera grandeza de Dios consiste en que para él lo pequeño no es demasiado pequeño, ni lo grande demasiado grande. Hemos tratado de entender cómo él, en cuanto *Logos*, no sólo es la razón que todo lo dice, sino la razón que todo lo percibe y de la que nada, por pequeño que sea, queda excluido. A este problema hemos respondido: Sí, Dios puede oír.

Pero aún queda una cuestión por resolver. Porque, a raíz de nuestras reflexiones, alguien podría decir: Muy bien, Dios puede oír («hören»), pero ¿puede también es-cuchar («er-hören»)? ¿No es la oración de súplica un grito que la criatura lanza a Dios, un truco piadoso para fortalecer psíquicamente al hombre y consolarlo, ya que muy pocas veces es capaz de orar de un modo superior? ¿No se queda todo al final en orientar de algún modo al hombre hacia lo trascendente, sin que en realidad nada suceda ni nada pueda cambiarse? Lo eterno sigue siendo eterno, lo temporal sigue siendo temporal, ¿es que hay algún camino para ir de uno a otro? Tampoco podemos estudiar detenidamente este tema, pues requeriría analizar profunda y críticamente los conceptos de tiempo y eternidad. Tendríamos que investigar su contenido en la antigüedad y su unión con la fe bíblica, cuya realización constituye la raíz de nuestro problema. Tendríamos que volver a replantearnos la relación entre el pensamiento técnico-naturalista y el pensamiento de la fe. Y todo esto rebasa con mucho el objetivo de este libro. Por eso, en vez de responder a todas las cuestiones, nos limitaremos a señalar el camino por donde ha de buscarse la solución.

El pensamiento actual mantiene la idea de que la eternidad está encerrada en su inmutabilidad. Dios se presenta como prisionero de su plan eterno, concebido «antes de todos los tiempos». El «ser» y el «hacerse» no se mezclan. La eternidad se entiende negativamente como carencia de tiempo, como lo que se opone al tiempo, como algo que no puede actuar en el tiempo porque entonces dejaría de ser inmutable y se haría temporal. Todas estas ideas pertenecen a una concepción precristiana que no tiene en cuenta la idea de Dios que subyace en la fe en la creación y en la encarnación. No vamos a ex-

plicarlo ahora, pero todo esto supone un antiguo dualismo y es signo de un pensamiento ingenuo que concibe a Dios antropomórficamente. Porque cuando se dice que lo que Dios ha planificado «antes» de la eternidad no lo puede cambiar después, ésta se concibe inconscientemente a modo de tiempo, es decir, con un «antes» y un «después».

La eternidad no es lo más primitivo, lo que existe antes del tiempo, sino lo totalmente otro, lo que es hoy respecto al tiempo anterior, lo que es realmente actual en relación a él. No está encadenada ni a un «antes» ni a un «después», si no que es el poder de la actualidad de todo tiempo. La eternidad no coexiste con el tiempo sin tener ninguna relación con él, sino que es el poder creador que sostiene todo tiempo, que abarca el tiempo pasajero en su única actualidad y le da así su poder ser. No es carencia de tiempo, sino que fortalece el tiempo. Y por ser el hoy contemporáneo de todos los tiempos, puede actuar también en todo tiempo.

La encarnación de Dios en Jesucristo por la que el Dios eterno y el hombre temporal se unen en una única persona, no es sino la última concreción de la temporalidad divina. En la existencia humana de Jesús, Dios ha asumido el tiempo y se ha metido en él. Su temporalidad se nos presenta personificada en él. Como dice Juan, Cristo es la auténtica «puerta» (Jn 10, 9) entre Dios y el hombre, su «mediador» (1 Tim 2, 5), en quien lo eterno tiene tiempo. En Jesús, nosotros, hombres temporales, podemos dirigirnos al que es temporal, a nuestro contemporáneo en el tiempo. En él, que es tiempo con nosotros, rozamos al que es eterno, porque él es tiempo con nosotros y eternidad con Dios.

Hans Urs von Balthasar ha explicado profundamente el significado espiritual de estas observaciones, aunque en otro contexto. Recuerda cómo Jesús, en su vida terrena, no estuvo sobre el tiempo y el espacio, sino en su tiempo y desde su tiempo. Todas y cada una de las líneas del evangelio nos muestran esa humanidad de Jesús que lo arrojó en medio de este tiempo, y en muchos aspectos la vemos hoy más clara y viva que nunca. Pero este «estar en el tiempo» no es sólo un ámbito externo de carácter histórico y cultural tras el que po-

dríamos hallar de algún modo, sin ser tocado por él, la vertiente supratemporal de su propio ser, sino que es más bien un contenido antropológico que determina profundamente la forma del ser humano. Jesús tiene tiempo y no anticipa con impaciencia culpable la voluntad de su Padre.

> Por eso el Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el mundo. Dios no tiene otro tiempo para el mundo sino en el Hijo, pero en él tiene todo tiempo [9].

Dios no es prisionero de su eternidad, pues en Jesús tiene tiempo para nosotros. Por eso Jesús es realmente el «trono de la gracia», a quien podemos «acercarnos con plena confianza» en todo tiempo (Heb 4, 16).

6. *«Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos»*

Entre las concepciones que, según Bultmann, el pensamiento moderno considera «obsoletas», están el infierno, la ascensión y la fe en el «fin del mundo» con la vuelta del Señor para juzgar. Todo hombre inteligente está convencido de que el mundo seguirá adelante como lo viene haciendo desde hace ya casi dos mil años después del anuncio del Nuevo Testamento. Esta purificación del pensamiento es tanto más necesaria, cuanto que en esta materia el mensaje bíblico está indiscutiblemente influido por factores marcadamente cosmológicos y cae por tanto dentro del mundo de las ciencias naturales. Sin embargo, cuando se habla del fin del mundo, la palabra «mundo» no se refiere primariamente al cosmos físico, sino al mundo humano, a la historia del hombre. Esta forma de hablar indica que *este* mundo –el mundo de los hombres– llegará a un final querido y realizado por Dios. Pero no podemos negar que la Biblia presenta este mensaje antropológico revestido de imágenes cosmo-

9. H. U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid 1959, 48; cf. G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug*, Essen 1963, 327.

lógicas y a veces también políticas. Y es muy difícil saber si *sólo* son imágenes y hasta qué punto esas imágenes expresan el contenido de la cosa.

Nos referiremos brevemente al amplio contexto de la concepción bíblica del mundo. Según la Biblia, el cosmos y el hombre no son dos magnitudes que se puedan separar fácilmente, como si el cosmos fuera el escenario accidental del hombre, como si el hombre pudiera realizarse al margen de él. Entre el mundo y el hombre hay una relación tan necesaria, que no se puede concebir ni un mundo sin hombres ni unos hombres sin mundo. Lo primero nos parece hoy evidente, pero lo segundo no lo vemos tan claro después de lo que ha dicho Teilhard. A partir de aquí nos sentimos movidos a afirmar que el mensaje bíblico del fin del mundo y del retorno del Señor no es pura antropología en imágenes cósmicas. Tampoco presenta un aspecto cosmológico frente a otro antropológico, sino que, como consecuencia lógica de toda la visión bíblica, muestra cómo la antropología y la cosmología cristalizan juntas en la cristología definitiva. Y justamente ésta representa el fin del «mundo» que, en su doble vertiente de cosmos y hombre, apunta a esa unidad como a su meta final. Aunque a veces se contraponen, el cosmos y el hombre se implican mutuamente y serán una misma cosa mediante su transformación en una magnitud del amor que, como ya hemos dicho, supera y comprende al *bios*. Vemos, pues, cómo la escatología final y la ruptura realizada por la resurrección son en realidad una sola cosa. Nada más natural, por tanto, que el Nuevo Testamento presente la resurrección como *lo* escatológico.

Expliquemos un poco más lo que acabamos de decir antes de seguir adelante. Hemos afirmado que el cosmos no es un ámbito externo de la historia humana, que no es un edificio estático, una especie de continente donde aparece toda clase de seres que muy bien podrían estar en otro sitio. Positivamente, esto significa que el cosmos es movimiento, que no sólo acontece *en* él una historia, sino que *él* mismo *es* historia, que no sólo es el escenario de la historia humana, sino que es también «historia» (acontecimiento) antes de ella y con ella. En definitiva, no hay más que una sola historia uni-

versal que en todo su ir y venir, en todos sus avances y retrocesos, mantiene una dirección general y va «hacia delante». Cierto que quien sólo considere una parte de ella, por grande que sea, le parece que ve siempre un círculo permanentemente idéntico. Porque la dirección no se ve. Cuando se contempla el todo sí se ve, pero sólo entonces. Ahora bien, ya hemos dicho que, en este movimiento cósmico, el espíritu no es un subproducto accidental cualquiera de la evolución, que no significaría nada para el todo; al contrario, en ella la materia y su evolución son la prehistoria del espíritu.

Podemos explicar nuestra fe en el retorno de Jesucristo y en la consumación del mundo como nuestra convicción de que la historia se dirige hacia al punto omega, donde veremos con toda claridad que lo estable, que lo que creíamos era el suelo que soportaba la realidad, no es la materia pura, inconsciente de sí misma, sino la inteligencia que soporta el ser y le confiere realidad, más aún, *es* la realidad, pues el ser no tiene consistencia desde abajo sino desde arriba. En la transformación del mundo que realiza la técnica podemos experimentar hoy, de algún modo, la complexión del ser por el espíritu y su recapitulación, hecha también por él, en una forma nueva de unidad. Cuando se manipula lo real, empiezan a desaparecer los límites entre la naturaleza y la ciencia, que ya no se podrán separar meridianamente. Claro que esta analogía puede cuestionarse en muchos puntos. Pero esto nos muestra una concepción del mundo donde el espíritu y la naturaleza no andan cada uno por su lado, sino que el espíritu contiene en sí, en nueva complexión, lo que parece puramente natural, y así surge un mundo nuevo que a la vez provoca la caída del antiguo. El cristiano cree en el fin del mundo, por supuesto, pero el fin del mundo en el que cree no tiene absolutamente nada que ver con el triunfo total de la técnica. Sin embargo, la amalgama entre naturaleza y espíritu que acontece en la técnica nos da pie para ver por dónde cabe pensar la realidad de la fe en el retorno de Cristo, a saber, como fe en la unión definitiva de lo real por el espíritu.

Sigamos adelante. Hemos dicho que la naturaleza y el espíritu forman una única historia que avanza de tal modo que el espíritu se muestra cada vez más como quien todo lo abarca, de manera que la

antropología y la cosmología desembocan muy concretamente una en otra. Pero esta progresiva complexión del mundo por el espíritu supone necesariamente su unión en un centro personal, ya que el espíritu no es algo indeterminado que existe en algún sitio, sino que donde existe en su peculiaridad, existe como individualidad, como persona. Es cierto que existe algo así como «el espíritu objetivo», el espíritu ubicado en las máquinas, en las obras más diversas. Pero en todos estos casos, el espíritu no se presenta en su forma original; «el espíritu objetivo» procede siempre del espíritu subjetivo, remite a la persona, que es la auténtica forma existencial del espíritu. Decir que el mundo va hacia una complexión por el espíritu es, pues, lo mismo que decir que el cosmos avanza hacia una unión en lo personal.

Esto confirma, además, la infinita supremacía de lo singular sobre lo general. Aquí se ve lo importante que es este principio que ya hemos enunciado. El mundo va hacia la unidad en la persona. Es el individuo quien da sentido al todo y no al revés. Esto justifica, además, el aparente positivismo de la cristología, de esa convicción, que tanto ha escandalizado en todas las épocas, de que el centro de la historia y de la totalidad es un individuo. Este «positivismo» nos muestra ahora, una vez más, su necesidad interna. Porque si lo que al final triunfa es el espíritu, es decir, la verdad, la libertad y el amor, lo que en definitiva vence no es una fuerza cualquiera sino un rostro. La omega del mundo es un tú, una persona, un individuo. Así pues, la complexión que todo lo abarca, la unión que infinitamente todo lo comprehende es al mismo tiempo el no a toda clase de colectivismo, a todo tipo de fanatismo de la mera idea, incluso si esta idea es la idea del cristianismo. El hombre, la persona se impone siempre a la pura idea.

De aquí se deduce otra consecuencia esencial. Si la irrupción de la ultracomplejidad de lo último se funda en el espíritu y en la libertad, no se trata en absoluto de un juego neutral y cósmico, sino que incluye la responsabilidad. No funciona como un proceso físico, sino que implica decisiones. Por eso el retorno del Señor no es sólo salvación, no es sólo la omega que todo lo arregla, sino también juicio. Ahora podemos explicar ya el sentido del juicio: el estadio final del mundo no es el resultado de un flujo natural, sino el resultado de la

responsabilidad en la libertad. Ahora nos explicamos por qué el Nuevo Testamento, que es un mensaje de gracia, afirma que el hombre será juzgado «por sus obras» y que nadie podrá eludir este juicio sobre la conducta de su vida. Hay una libertad que la gracia no elimina, sino que perfecciona. La suerte definitiva del hombre no será ajena a las decisiones que haya tomado en su vida. Esta afirmación corta por lo sano tanto el falso dogmatismo como la falsa seguridad del cristiano en sí mismo. La fe cristiana dice que los hombres son iguales cuando afirma que todos son igualmente responsables. Ya desde la época patrística, es y sigue siendo un deber de la predicación cristiana insistir en que todo el mundo tiene la misma responsabilidad y oponerse a la falsa confianza de los que decían «Señor, Señor».

Me parece oportuno recordar a este respecto las conclusiones de Leo Baeck, un gran teólogo judío. Cierto que ningún cristiano puede suscribirlas, pero sería injusto menospreciarlas. Baeck afirma que la existencia peculiar de Israel se transformó en conciencia de servicio al futuro de la humanidad:

> Se exige la *peculiaridad de la llamada*, pero no se anuncia *el exclusivismo de la salvación*. El judaísmo se guardó muy bien de no caer en el concepto tan estrecho de ser la única Iglesia que salva. Cuando lo que lleva a Dios no es la fe sino las obras, cuando la comunidad presenta a sus miembros el ideal y la tarea como signo espiritual de pertenencia, la postura respecto a la fe no puede garantizar la salvación de las almas.

Baeck dice después que el universalismo de la salvación fundada en las obras cristalizó abiertamente en la tradición judía hasta plasmarse definitivamente en el «clásico» adagio: «También los justos no israelitas participan de la salvación eterna». Nos quedamos perplejos cuando Baeck sigue diciendo que para «apreciar el contraste en toda su grandeza» hay que «comparar con esta frase la descripción que hace Dante de la condenación de los mejores paganos y de las innumerables y terribles imágenes que corresponden a las ideas de la Iglesia de los siglos anteriores y posteriores» [10].

10. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Köln ^{6}1960, 69.

Casi todo el texto es impreciso y contradictorio, pero dice una cosa muy seria. Quiere mostrar a su modo dónde radica la necesidad del artículo del juicio universal, en el que los hombres serán juzgados «según sus obras». No vamos a estudiar ahora cómo pueden conciliarse estas afirmaciones con la importantísima doctrina de la gracia. Quizá no se supere al final la paradoja, cuya lógica quizás sólo pueda descubrir la experiencia de una vida de fe. Quien realmente crea, verá que existen dos realidades: la gracia radical que libera al hombre impotente y el rigor perpetuo de la responsabilidad que le compromete día tras día.

Esto significa que el cristiano goza, por un lado, de la tranquilidad liberadora de los que viven en la abundancia de la justicia divina que es Jesucristo. Estoy tranquilo porque sé que yo no puedo destruir lo que *él* ha edificado. El hombre sabe que puede destruir mucho más que construir, pero también sabe que Cristo mostró un infinito poder de construir. De ahí brota una libertad profunda, a partir de ahí sabemos que Dios nos ama tanto, que jamás se arrepentirá, que siempre nos quiere a pesar de nuestros desvaríos. Podemos pues entregarnos confiados a nuestra obra, ya ha perdido todo su misterio, ya no tiene poder de destruir. El éxito del mundo ya no depende de nosotros pues está en manos de Dios. Pero el cristiano sabe también que no está ahí para hacer lo que quiera, que su obra no es un juego poco serio que el Señor le encomienda, sabe que tiene que responder, que es un administrador a quien se le pedirán cuentas de lo que se le ha confiado. Sólo hay responsabilidad cuando hay alguien que examina. El artículo del juicio nos sitúa ante el examen a que será sometida nuestra vida. Nada ni nadie puede hacernos tomar a la ligera el inaudito alcance que tiene este saber, pues nos dice que nuestra vida es algo muy serio y que ahí radica justamente su dignidad.

«A juzgar a los vivos y a los muertos». Sólo juzgará *él* y nadie más. La injusticia del mundo no tiene la última palabra ni se disuelve en un indulto general e intrascendente, sino que hay una última instancia a la que podemos apelar para que se haga justicia y así pueda realizarse el amor. Un amor que destruyese la justicia generaría injusticia y sería, por tanto, una caricatura del amor. El verdade-

ro amor es justicia desbordante, va más allá de la justicia pero no la destruye. La justicia ha de ser siempre la forma básica del amor.

Pero, ¡cuidado con pasarse al campo contrario! No cabe duda de que la conciencia cristiana ha convertido al artículo de fe en el juicio en algo que prácticamente puede aniquilar por completo la fe en la redención y en la promesa de la gracia. Ahí está, por ejemplo, la profunda contraposición entre el *maran atha* y el *dies irae*. Con su oración «Ven, Señor Jesús», el cristianismo primitivo interpretó el retorno de Jesús como un acontecimiento lleno de esperanza y alegría, vio en él el momento de la gran consumación y se orientó hacia él. Sin embargo, los cristianos medievales vieron en él el «día de la ira» (*dies irae*), el día del estremecimiento, del pavor y del temor, el día de la miseria y de la calamidad. El retorno de Cristo es sola y exclusivamente juicio, día de rendir cuentas para todos los hombres. Esta visión olvida en verdad lo más decisivo, reduce el cristianismo a puro y simple moralismo, y le quita ese hálito de esperanza y alegría que constituye su más auténtica manifestación vital.

Cabría pensar que la raíz de esa evolución fracasada que sólo se fija en el riesgo de la responsabilidad y no en la libertad del amor, está en la misma profesión de fe, ya que en ella, al menos a tenor de las palabras, el retorno de Cristo se reduce al juicio: «Desde allí vendrá a juzgar a vivos y muertos». Sabemos que en los círculos espirituales donde nació el símbolo, sobrevivía aún la herencia primitiva y las afirmaciones sobre el juicio se unían con toda naturalidad al mensaje de la gracia. Porque como se decía que el que juzgaba era *Jesús*, el juicio asumía un cariz que tenía que ver con la esperanza. Para probarlo, citemos unas palabras de la llamada segunda Carta de Clemente:

> Hermanos, así debemos sentir sobre Jesucristo como de Dios, que es juez de vivos y muertos, y tampoco debemos tener bajos pensamientos sobre nuestra salvación. Porque si bajamente sentimos de él, bajamente también esperamos recibir[11].

11. 2 Clem 1, 1s. Traducción española en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1950; cf. Kattenbusch II, 600.

Esto nos dice dónde hemos de subrayar nuestro texto. El que juzga no es el que cabría esperar que lo hiciera, Dios, el infinito, el desconocido, el eterno. No. Dios ha confiado el juicio a quien, como hombre, es nuestro hermano. No nos juzgará un extraño, sino ése a quien conocemos por la fe. No saldrá a nuestro encuentro el juez totalmente otro, sino uno de los nuestros, el que conoce a fondo al ser humano, porque lo ha llevado sobre sus hombros.

Tras el juicio se divisa, pues, una aurora de esperanza. El juicio no es sólo día de ira, sino retorno de nuestro Señor. Recordemos la impresionante visión de Cristo con la que comienza el Apocalipsis (1, 9-19). El vidente cae a sus pies como muerto, lleno de temor. Pero el Señor pone su mano sobre él y le dice las mismas palabras que cuando calmó la tempestad en el lago de Genesaret: «No temas, soy yo» (1, 17). El Señor todopoderoso es Jesús; el vidente fue, en la fe, su compañero de viaje. El artículo de la fe en el juicio aplica estas ideas a nuestro encuentro con el juez universal. En aquel día de angustia, verá el creyente con bienaventurado asombro que «el que tiene poder sobre el cielo y sobre la tierra» (Mt 28, 18) fue su compañero de viaje en la vida terrena y que ahora, por las palabras del símbolo, le tiende sus manos y le dice: No temas, soy yo. Quizás no haya mejor solución al problema de la implicación entre juicio y gracia que la que nos ofrece el trasfondo de nuestro credo.

III

EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA

1

La unidad interna de los últimos enunciados del símbolo

El enunciado clave de la tercera parte del símbolo dice, según el texto griego original, lo siguiente: «Creo en espíritu santo». Falta, pues, el artículo a que estamos habituados. Y esto es muy importante para saber lo que ahí se dice. Porque de eso se deduce que, al principio, este artículo no se entendió desde una perspectiva intratrinitaria sino histórico-salvífica. Es decir, la tercera parte del símbolo no habla del espíritu santo como tercera persona de la divinidad, sino del espíritu santo como don de Dios a la historia, en la comunidad de los que creen en Cristo.

Pero por eso no queda excluida la comprensión relacionada con el Dios trino. Ya hemos visto cómo todo el credo nació en un contexto bautismal cuando se le preguntaba al bautizando si creía en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Esta triple pregunta remite a la fórmula de Mateo (28, 19). Por eso, la forma más antigua de nuestra profesión de fe con sus tres miembros nos ofrece una de las raíces más importantes de la imagen trinitaria de Dios. Pero cuando la fórmula bautismal se amplió hasta formar el texto del credo, su estructura trinitaria se quedó un poco en la penumbra. El centro era ahora toda la historia de Jesús desde su concepción hasta su vuelta. Por eso la primera parte se entendió también históricamente, ya que se refirió sobre todo a la historia de la creación y a los tiempos precristianos.

Todo esto llevó necesariamente a una comprensión histórica de todo el texto, de manera que había que entender la tercera parte como continuación de la historia de Cristo en el don del Espíritu, es decir, como referencia al «tiempo final» entre la venida de Cristo y su retorno. Este proceso no eliminó la visión trinitaria, de la misma

forma que los enunciados bautismales no presentaban un Dios al margen de la historia, un Dios del más allá, sino un Dios vuelto hacia nosotros. Por eso, uno de los rasgos peculiares de las capas más antiguas del pensamiento cristiano es la interferencia entre la concepción histórico-salvífica y la concepción trinitaria, que después se olvidó hasta que se llegó a la división en dos partes, la metafísica teológica y la teología de la historia. En adelante, ambas discurrirán parejas pero serán completamente diferentes. O se impulsa la especulación ontológica o la teología antifilosófica de la historia de la salvación, desapareciendo de este modo tan trágico la unidad primitiva del pensamiento cristiano. En su punto de partida, este pensamiento no era ni puramente «histórico-salvífico» ni puramente «metafísico», sino que estaba condicionado por la unidad de la historia y del ser. He aquí un gran reto para la teología moderna, nuevamente dividida por este dilema [1].

Pero dejemos estas observaciones generales y preguntémonos qué significa propiamente el texto actual. Como ya hemos dicho, no habla de la vida íntima de Dios, sino de «Dios hacia afuera», del Espíritu Santo como poder por el que el Señor glorificado sigue presente en la historia del mundo como principio de una historia y de un mundo nuevos. Este nuevo rumbo de la expresión tuvo otra consecuencia. El hecho de que no se tratase del espíritu como persona de la trinidad, sino como poder de Dios en la historia inaugurada con la resurrección de Cristo, hizo que se interfiriesen en la conciencia del creyente la profesión de fe en el «espíritu» y en la Iglesia. De esta forma, la interferencia entre la trinidad y la historia de la salvación de que antes hemos hablado, tuvo una aplicación práctica. Pero, por desgracia, esta interferencia desapareció más tarde. Y tanto la doctrina sobre la Iglesia como sobre el Espíritu Santo se quedaron en la penumbra. La Iglesia ya no se concibió desde una perspectiva pneumática y carismática, sino exclusivamente desde la encarnación y, por tanto, recluida en la tierra, explicándose finalmente mediante las categorías de poder del pensamiento profano. La doctrina sobre el

1. Cf. J. Ratzinger, *Heilgeschichte und Eschatologie*, en *Theologie im Wandel* (Tübinger Festschrift), München 1967, 68-89.

Espíritu Santo se quedó también sin sitio. Y como no podía ir tirando míseramente en espera de ser levantada, fue absorbida por la especulación trinitaria general, perdiendo así prácticamente todo su papel en la conciencia cristiana.

El texto de nuestra confesión de fe nos plantea aquí un reto muy concreto: la doctrina sobre la Iglesia ha de partir de la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones. Pero su meta es una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para toda la humanidad. Queda, pues, clara la dirección que ha de seguir la cristología en su desarrollo, y que no puede consistir en promover la doctrina del arraigo de Dios en el mundo, que parte de la humanidad de Jesús, para explicar la Iglesia desde una perspectiva estrictamente intramundana. Por el Espíritu Santo, Cristo sigue ahí presente con una apertura, amplitud y libertad que no excluye en modo alguno la forma institucional, pero sí limita sus pretensiones y no la equipara con las instituciones mundanas.

Los restantes enunciados de la tercera parte del símbolo no pretenden ser sino ampliación de la profesión fundamental «creo en el Espíritu Santo». Esta ampliación tiene un doble sentido. Primero, respecto a la comunión de los santos, que originariamente no estaba en el texto del símbolo romano, pero que es patrimonio de la Iglesia primitiva. Y luego, el enunciado sobre el perdón de los pecados. Ambos enunciados son modos concretos de hablar del Espíritu Santo, representaciones de cómo actúa en la historia. También tienen un significado sacramental inmediato, que hoy prácticamente desconocemos. La comunión de los santos apunta en primer lugar a la comunión eucarística; el cuerpo del Señor une en *una* Iglesia a la comunidad dispersa por todo el mundo. Por tanto, la palabra *sanctorum* («de los santos») no se refiere a las personas, sino a los dones santos, a *lo santo* que Dios regala a la Iglesia en su celebración eucarística como auténtico lazo de unidad. La Iglesia, pues, no ha de definirse ni por sus oficios ni por su organización, sino por su culto litúrgico, es decir, como comunidad de mesa en torno al Resucitado que la congrega y une en todo lugar. Pronto se empezó a pensar en las personas unidas y santificadas por el don uno y santo de Dios. Pronto se entendió a la

Iglesia no simplemente como unidad de mesa eucarística, sino como comunidad de los que son uno justamente por el banquete eucarístico. De ahí se pasó pronto a introducir en el concepto de Iglesia una dimensión cósmica: la comunidad de los santos de que aquí se habla supera los límites de la muerte; une a los que han recibido el Espíritu y su poder único y vivificante.

El perdón de los pecados apunta al bautismo, otro sacramento fundamental de la Iglesia, pero pronto se fue evolucionando hacia el sacramento de la penitencia. El bautismo fue al principio el gran sacramento de la reconciliación, el momento del cambio transformador. Pero, poco a poco, la experiencia fue mostrando desgraciadamente que el cristiano bautizado también necesita que se le perdonen los pecados. Por eso adquirió también gran importancia la reconciliación mediante el sacramento de la penitencia, sobre todo cuando el bautismo se administraba al comienzo de la vida y dejaba de ser una muestra de la conversión activa. También se mantenía la idea de que se es cristiano no por el nacimiento, sino por el renacimiento. Se es cristiano cuando se cambia el modo de vivir, cuando uno se olvida de la satisfacción del simple estar ahí y «se convierte». En este sentido, el bautismo es como una conversión que ha de realizarse a lo largo de toda la vida, como el signo fundamental que nos recuerda la frase «el perdón de los pecados». Si ser cristiano no se considera como formar parte de un grupo por casualidad, sino como cambio hacia la verdadera humanidad, entonces la confesión de fe, superando el círculo de los bautizados, afirma que el hombre jamás llega a ser él mismo si se deja llevar pura y simplemente por sus inclinaciones naturales. Para ser hombre de verdad tiene que hacerles frente, tiene que convertirse. Las aguas de la naturaleza tampoco suben hacia arriba por su propio peso.

Resumiendo, podemos decir que, en nuestra profesión de fe, la Iglesia se entiende a partir del Espíritu Santo, se comprende como su lugar de acción en el mundo. Se ve concretamente desde dos puntos clave: el bautismo (penitencia) y la eucaristía. Este enfoque sacramental implica una comprensión teocéntrica de la Iglesia: lo importante no es la agrupación de hombres que constituye la Iglesia, sino el don de Dios que transforma al hombre en un nuevo ser que él no

puede darse, en una nueva comunidad que sólo puede recibir como don. Sin embargo, esta imagen de la Iglesia es muy humana y real. Porque gira siempre en torno a la conversión y a la unión, porque a ambas las entiende como un proceso intrahistórico que jamás acaba y porque descubre el contexto humano del sentido del sacramento y de la Iglesia. Por eso la forma «objetiva» de entenderla (a partir del don de Dios) implica el elemento personal: el nuevo ser del perdón lleva a convivir con los que viven del perdón. El perdón funda la comunidad, y la comunión con el Señor en la eucaristía lleva necesariamente a la comunidad de los convertidos, que comen todos un mismo y único pan para ser «un solo cuerpo» (1 Cor 10, 17), «un único hombre nuevo» (cf. Ef 2, 15).

Las palabras conclusivas del símbolo, la confesión de la «resurrección de la carne» y de la «vida eterna» son también ampliación de la fe en el Espíritu Santo y en su poder transformador. Constituyen su última realización, ya que la perspectiva de la resurrección, donde todo va a parar, procede necesariamente de la fe en la transformación de la historia que comienza con la resurrección de Cristo. Con este acontecimiento se superan los límites del *bios*, es decir, de la muerte, y aparece una nueva dimensión: el espíritu, el amor que es más fuerte que la muerte, transciende lo biológico. Con ello se traspasan las fronteras de la muerte y se abre un futuro decisivo para el hombre y para el mundo.

Esta convicción, en la que se unen la fe en Cristo y la confesión de la fuerza del Espíritu Santo, la aplican expresamente las últimas palabras del símbolo a nuestro futuro, al futuro de todos los hombres. La orientación hacia la omega de la historia del mundo en la que todo se cumple, se deduce con necesidad interna de la fe en Dios, que en la cruz quiso convertirse en la omega del mundo, en su última letra. Así ha convertido a la omega en *su* punto, de modo que un día el amor será definitivamente más fuerte que la muerte, y de la complexión del *bios* por el amor nacerá el conjunto, la persona y la unidad definitivas. El mismo Dios ha querido ser la última criatura, la última letra del alfabeto de la historia y, por eso, la última letra es su letra y la historia ha llegado así a la victoria definitiva: la cruz es la verdadera redención del mundo.

2

Dos cuestiones fundamentales del artículo de fe sobre el Espíritu y la Iglesia

Lo que hemos dicho anteriormente ha querido subrayar la riqueza y amplitud de las últimas afirmaciones de la profesión de fe. En ellas resuena una vez más la idea cristiana del hombre, el problema del pecado y de la redención. Pero lo que afirman sobre todo es la idea sacramental que constituye la espina dorsal del concepto de Iglesia: la Iglesia y los sacramentos van siempre juntos, no pueden existir por separado. Una Iglesia sin sacramentos sería una organización vacía; los sacramentos sin la Iglesia meros ritos sin sentido alguno y sin relación entre ellos. Por eso, la cuestión que nos plantea el último artículo es el de la Iglesia. Otro gran tema que aquí surge es la resurrección de la carne, que a los hombres modernos nos parece tan chocante como el espiritualismo griego, ya que las razones del estupor no han cambiado. Antes de terminar, quiero abordar estas dos cuestiones.

1. *«La santa Iglesia católica»*

No vamos a exponer aquí un tratado completo sobre la Iglesia. Lo que vamos a hacer, teniendo presentes las cuestiones que hoy ocupan a la teología, es constatar la sorpresa que nos produce la fórmula «santa Iglesia católica» y dar la respuesta que sugiere el texto del símbolo. Sigue siendo válido lo que hemos dicho sobre el lugar espiritual y el contexto interno de esas palabras que, por un lado, apuntan a la fe en la obra poderosa del Espíritu Santo en la historia y, por otro, quedan explicadas en la doctrina del perdón de los peca-

dos y de la comunión de los santos, en la que el bautismo, la penitencia y la eucaristía son como los pilares de la Iglesia, como su contenido propio y su auténtica forma de existencia.

Quizá desaparezca en gran parte el malestar que nos produce nuestra confesión de fe en la Iglesia si tenemos en cuenta ese doble contexto. Hablemos también de lo que nos preocupa hoy a este respecto, porque no hemos de disimular que tenemos la tentación de decir que la Iglesia ni es santa ni católica. Incluso el Vaticano II se vio constreñido a hablar no sólo de la Iglesia santa, sino también de la Iglesia pecadora. Estamos tan convencidos del pecado de la Iglesia, que si de algo hubiéramos de acusar al Vaticano II es justamente de haber sido demasiado suave en este tema. Es verdad que a ello pueden contribuir tanto la teología de Lutero sobre el pecado, como algún prejuicio que procede de decisiones dogmáticas anteriores. Pero lo que hace tan razonable a esta «dogmática» es que coincide con nuestra experiencia. La historia de la Iglesia está tan llena de estas negativas, que comprendemos la tremenda visión de Dante en la que veía cómo se sentaban en el coche de la Iglesia las prostitutas de Babilonia. Y entendemos también las terribles palabras de Guillermo de Auvernia (siglo XIII), que decía que tendríamos que echarnos a temblar al comprobar la perversión de la Iglesia:

> La Iglesia ya no es una novia, sino un monstruo tremendo, salvaje y deforme...[1]

La catolicidad de la Iglesia nos parece tan discutible como su santidad. Pues los partidos y las contiendas han dividido la túnica del Señor, han fraccionado la Iglesia en muchas iglesias que pretenden ser, con mayor o menor énfasis, la única Iglesia verdadera. Por eso hoy la Iglesia es para muchos el mayor obstáculo para creer. Porque sólo se ve en ella la lucha por el poder humano, la mezquina comedia de quienes con sus afirmaciones quieren administrar el cristianismo oficial y paralizar el verdadero espíritu del cristianismo.

1. Cf. H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Sponsa Verbi*, Guadarrama, Madrid 1964, 239s; también H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958.

No hay ninguna teoría que pueda refutar convincentemente estos argumentos de la mera razón. Pero hay que decir también que estos argumentos no sólo vienen de la razón sino de un corazón lleno de amargura, cuyas expectativas han sido defraudadas y que ahora, enfermo y herido en su amor, ve cómo se desmorona su esperanza. ¿Qué podemos responder a todo esto? En definitiva, sólo podemos confesar por qué podemos seguir amando en la fe a esta Iglesia, por qué nos atrevemos a seguir viendo el rostro de la Iglesia santa en la faz de la Iglesia deformada.

Pero empecemos ante todo por los elementos objetivos. Como ya hemos dicho, la palabra «santo» no se refiere en primer lugar a la santidad de las personas, sino al don divino que regala la santidad en medio de la maldad humana. El símbolo no dice que la Iglesia es «santa» porque todos y cada uno de sus miembros sean santos, es decir, personas libres de pecado. Éste ha sido un sueño permanente en la Iglesia, pero que no se refleja en el símbolo, y muestra el anhelo constante del hombre de que se le dé un cielo y una tierra nuevos que en este mundo no puede alcanzar. Las críticas más duras que se hacen a la Iglesia de hoy nacen veladamente de este sueño. Mucha gente se siente defraudada, dan un portazo y tildan a la Iglesia de mentirosa. Pero volvamos a nuestro tema. La santidad de la Iglesia consiste en que, por pecador que sea el hombre, Dios tiene poder para hacerla santa. El signo característico de la «nueva alianza» es que, en Cristo, Dios se ha unido a los hombres, se ha dejado atar por ellos. La nueva alianza ya no reside en el cumplimiento mutuo del pacto, sino que es un don de Dios, una gracia que sigue ahí a pesar de que el hombre sea infiel. Muestra cómo es el amor de Dios, un amor que no se deja vencer por la incapacidad del hombre, sino que es siempre bueno con él, lo acepta continuamente como pecador, lo transforma, lo santifica y lo ama.

Y justamente porque este don del Señor jamás se revoca, la Iglesia es la incesantemente santificada por él, donde se hace presente la santidad del *Señor* entre los hombres. Lo que en ella está presente, lo que, con un amor que raya en la paradoja, elige una y otra vez como recipiente de su presencia las manos sucias del hombre, es real-

mente la santidad del *Señor*. Una santidad que, como santidad de Cristo, resplandece en medio de los pecados de la Iglesia. Por eso la figura paradójica de la Iglesia, en la que unas manos indignas nos ofrecen a menudo lo divino, en la que lo divino siempre y sólo está presente como «pero», es para los creyentes un signo del «pero» del amor más grande de Dios. La emocionante amalgama de fidelidad de Dios y de infidelidad del hombre que caracteriza la estructura de la Iglesia, es también la dramática figura de la gracia por la que se hace realmente visible, en el curso de la historia, la realidad de la gracia como perdón de lo que en sí mismo es indigno. Podríamos decir que, en su estructura paradójica de santidad y pecado, la Iglesia es, en este mundo, la figura de la gracia.

Demos un paso más. Cuando el hombre sueña con un mundo salvado y no contaminado ni por el mal ni por el pecado, no se imagina que la santidad forme parte de él. La santidad es siempre una idea entre blanca y negra que separa y tira sin piedad lo negativo (que puede concebirse de modos muy distintos).

Este rasgo inexorable, que acompaña sin cesar a los ideales humanos, se manifiesta claramente en la crítica social actual y en las acciones en que se concreta. Por eso se escandalizaban tanto los contemporáneos de Cristo al ver que a su santidad le faltaba el aspecto judicial, pues no era ni fuego que caía sobre los indignos, ni permiso para que los celosos arrancaran las malas hierbas que veían crecer. Al contrario, su santidad se mostraba acercándose a los pecadores que venían a él, hasta el punto de convertirse él mismo en «pecado», en maldición de la ley en la cruz, y de compartir el destino de los perdidos (cf. 2 Cor 5, 21; Gál 3, 13). Atrajo a los pecadores, les hizo partícipes de sus bienes y así les mostró qué era la «santidad»: no separación, sino reunión; no condena, sino amor redentor. ¿No es acaso la Iglesia la continuación de esta encarnación de Dios en la miseria humana? ¿No es la continuación de la participación de Jesús en la misma mesa con los pecadores? ¿No es la prosecución de su contacto con la miseria del pecado, hasta llegar casi a sucumbir en él? Frente a las expectativas humanas de lo puro, ¿no se revela en la santidad pecadora de la Iglesia la auténtica santidad de Dios, el amor

que no guarda la distancia aristocrática de lo puro y lo inaccesible, sino que se mezcla con la suciedad del mundo para acabar con ella? ¿Puede ser la santidad de la Iglesia algo más que soportarse mutuamente porque Cristo nos ha soportado a todos?

Confieso que la santidad pecadora de la Iglesia tiene para mí algo de consolador. ¿No nos desalentaríamos ante una santidad inmaculada que sólo actuara en nosotros juzgando y abrasando? ¿Quién se atreverá a decir que no necesita que nadie le soporte, más aún, que le porte? El que vive porque otros le soportan, ¿cómo va a negarse a soportar a los demás? El único don que puede ofrecer, el único consuelo que le queda, ¿no es soportar a otros como a él mismo se le soporta? En la Iglesia, la santidad empieza soportando y acaba portando, y claro, cuando se deja de soportar se deja también de portar, y entonces la existencia se vuelve inconsistente y se queda sin contenido. El cristiano reconoce que la autarquía es imposible y la debilidad de lo propio. Cuando la crítica a la Iglesia es amarga como la bilis y empieza a convertirse en burla, lo que ahí se esconde es orgullo. A eso se une normalmente un gran vacío espiritual que ya no ve en la Iglesia nada propio y peculiar, sino sólo una institución con miras políticas. Se tacha a su organización de lamentable y brutal, como si lo peculiar de la Iglesia fuera la organización y no el consuelo de la palabra y de los sacramentos, que conserva incluso en sus días más aciagos. Los verdaderos creyentes no dan demasiada importancia a la lucha por la reorganización de las formas cristianas, pues viven de lo que la Iglesia siempre fue. Y si alguien quiere saber lo que es la Iglesia, que entre en ella. Pues la Iglesia no está sobre todo donde se organiza, se reforma o se gobierna, sino en los que creen con sencillez y reciben en ella el don de la fe, que para ellos es vida. Sólo sabe qué fue la Iglesia de antes y qué es la Iglesia de ahora el que ha experimentado cómo la Iglesia sitúa al hombre por encima de sus formas y servidumbres, y cómo es para él patria y esperanza, patria que es esperanza, camino que lleva a la vida eterna.

Con esto no queremos decir que hay que quedarse en el pasado y que hemos de aguantarlo todo tal como es. Pues soportar puede ser también algo muy activo, una lucha para que sea la Iglesia quien

siempre porte y soporte. La Iglesia sólo vive en nosotros, vive de la lucha entre pecado y santidad, igual que esa lucha vive del don de Dios sin el cual no podría existir. Pero esa lucha será útil y constructiva cuando esté vivificada por el espíritu que soporta, por el amor real. Éste es el criterio que siempre debe medir la lucha crítica por una santidad mayor, criterio que no se opone a la resignación, sino que la exige. La medida es la construcción. La amargura que se dedica exclusivamente a destruir, se descalifica por sí sola. Una puerta cerrada puede ser un signo que anima a los que están dentro. Pero creer que se puede hacer más solos que en equipo es pura ilusión, como también lo es poner la Iglesia de los «santos» en lugar de la «Iglesia santa», que es santa porque el Señor le da graciosamente el don de la santidad[2].

Llegamos ya al segundo calificativo que el credo atribuye a la Iglesia cuando la llama «católica». Son innumerables los matices que esta palabra ha adquirido desde su origen. Alude a la unidad de la Iglesia en un doble sentido: como unidad local –sólo la comunidad unida al obispo es «Iglesia católica», y no los grupos que se han separado por distintas razones. Y alude también a la unidad de las Iglesias locales que no se enquistan en sí mismas, sino que son Iglesia porque están siempre abiertas a las demás, porque presentan a la Iglesia en el testimonio común de la palabra y en la participación común en la mesa eucarística de todos los lugares. El antiguo credo contrapone la Iglesia «católica» a las «Iglesias limitadas a sus provincias»[3] y que, por eso mismo, destruyen la verdadera esencia de la Iglesia.

La palabra «católica» expresa, pues, la estructura episcopal de la Iglesia y la necesidad de que todos los obispos estén unidos; el símbolo no dice nada sobre la cristalización de esa unidad en la sede romana. Pero sería falso deducir de ahí que es secundario orientar la unidad hacia esa meta. En Roma, donde se gestó nuestro símbolo,

2. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, DDB, Bilbao 1961.

3. Kattenbusch II, 919. En las páginas 917-927 relata cómo la palabra «católica» se fue incorporando al símbolo apostólico y hace también una historia general de ella; cf. igualmente W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut* I-II, Essen 1964.

esta idea pareció pronto una cosa natural. Pero es justo afirmar que esta expresión no forma parte de los elementos primarios del concepto de Iglesia, ni constituye en realidad un factor clave para construirla. Los elementos fundamentales de la Iglesia son más bien otros, como el perdón, la conversión, la penitencia, la comunión eucarística, la pluralidad y la unidad que de ahí se deriva: la pluralidad de las iglesias locales, que sólo son Iglesia si se integran en el organismo de la Iglesia una. El contenido de la unidad son la palabra y el sacramento. La Iglesia es una porque una es la palabra y uno el sacramento. La institución de los obispos parece en el fondo un medio *para* esta unidad. La Iglesia no está ahí porque ella quiere, sino que es un medio: su puesto puede describirse con la palabra «para»: está para lograr la unidad de las iglesias locales en ella y bajo ella. El servicio del obispo de Roma ocupa un estadio ulterior en el orden de los medios.

Lo que está completamente claro es que no hay que entender a la Iglesia desde su organización. Pero también lo está que, para la Iglesia visible, la unidad visible es algo más que «organización». La unidad concreta en la fe común, que se atestigua en la palabra y en la mesa común, es el signo que la Iglesia debe presentar al mundo. Sólo en cuanto «católica», es decir, en cuanto una siendo múltiple, responde a la exigencia de la profesión de fe [4]. En un mundo dividido debe ser el signo y el medio de unidad que trasciende y une naciones, razas y clases. En la Antigüedad fue muy difícil ser a la vez Iglesia de los bárbaros e Iglesia de los romanos. En la Edad Moderna no pudo evitar la lucha entre las naciones cristianas y, actualmente, es incapaz de unir a pobres y ricos de forma que lo que les sobra a unos sirva para saciar el hambre de otros. No se realiza el signo de la comunidad de mesa. Con todo, no debemos olvidar lo que la pretensión de catolicidad tiene de imperativo. Ante todo, hemos de ajustar cuentas con el pasado, hemos de responder a la llamada de ahora y hemos de intentar no sólo profesar la catolicidad del credo, sino realizarla en la vida de un mundo tan dividido como el nuestro.

4. Sobre el problema «Iglesia e Iglesias» que aquí se plantea, cf. J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, Köln 1964, 48-71.

2. *«La resurrección de la carne»*

a) *Contenido de la esperanza neotestamentaria en la resurrección*[5]

El artículo sobre la resurrección de la carne nos sitúa ante un auténtico dilema. Hemos vuelto a descubrir que el hombre es indivisible, vivimos con nuevo ardor nuestra corporeidad y la consideramos imprescindible para realizar el ser unico del hombre. Por eso podemos entender muy bien el mensaje bíblico, que no promete la inmortalidad al alma separada del cuerpo, sino al hombre entero. Este sentimiento es el que ha llevado hoy a la teología evangélica a posicionarse contra la doctrina griega de la inmortalidad del alma, que se consideraba sin motivo una idea cristiana. En ella se nos muestra un doble dualismo no cristiano; la fe cristiana se ocuparía solamente de la resurrección de los muertos por el poder de Dios. Pero nos preguntamos en seguida: la doctrina griega de la inmortalidad plantea ciertamente problemas, pero ¿no nos plantea aún más la doctrina bíblica? Todo eso de la unidad del hombre suena muy bien, pero ¿hay alguien que sea capaz de imaginarse la resurrección del cuerpo según la idea del mundo que tiene el hombre de hoy? Parece que la resurrección incluye un cielo nuevo y una tierra nueva, unos cuerpos inmortales que no necesitan alimentarse, es decir, un estado diferente de la materia. ¿Pero no es absurdo todo esto? ¿No contradice por completo nuestra idea de la materia y su forma de comportarse? ¿No es por tanto algo desoladoramente mitológico?

Creo que no podremos dar una respuesta satisfactoria si no estudiamos atentamente la finalidad de las expresiones bíblicas, y si luego no las comparamos con las griegas. Al unirse lo griego y lo bíblico se condicionaron mutuamente, porque ocultaron sus respectivas intenciones en una visión sintética nueva que hemos de desmontar para poder volver al punto de partida. La esperanza en la resurrección de los muertos presenta ante todo la forma fundamental de la

5. Las ideas que expongo a continuacion remiten a mi articulo *Auferstehung*, en *Sacramentum mundi* I, editado por Rahner-Darlap, Freiburg 1967, 397-402, con amplia bibliografía.

esperanza bíblica en la inmortalidad. En el Nuevo Testamento no aparece como una idea que continúa la inmortalidad del alma anterior e independiente, sino como expresión esencial y básica sobre el destino humano. En el judaísmo tardío se sentaron pronto las bases para una doctrina sobre la inmortalidad de corte griego. Esta es una de las principales razones por las que se captó en el mundo grecorromano todo el alcance de la resurrección. Se pensó que la concepción griega de la inmortalidad del alma y el mensaje bíblico de la resurrección de los muertos se complementaban al cincuenta por ciento para dar solución al problema del destino humano. Bastaba, pues, con juntar ambas cosas. A la idea griega sobre la inmortalidad del alma le añadía la Biblia la revelación de que los cuerpos resucitarían el último día para participar para siempre en el destino del alma, bien en la condenación bien en la salvación.

Hemos de decir a este respecto que en un principio no se trataba propiamente de dos concepciones complementarias, sino más bien de dos representaciones distintas que no pueden sumarse fácilmente. Porque la idea del hombre, de Dios y del futuro es distinta en cada una de ellas; por eso sólo pueden considerarse intentos independientes de dar una respuesta al problema del destino humano. Según la concepción griega, el hombre se compone de dos sustancias distintas: el cuerpo, que se descompone, y el alma, que es por sí misma imperecedera y, por tanto, puede subsistir independientemente del cuerpo. Aún más, sólo cuando el alma se separa del cuerpo, un ser que le es extraño, se realiza en toda su amplitud. El pensamiento bíblico presupone, por el contrario, la unidad indivisible del hombre. La Escritura no conoce, por ejemplo, ningún vocablo para designar el cuerpo como distinto y separado del alma; la palabra «alma» significa casi siempre el hombre entero que existe y vive, y los demás textos, escasos, que nos ofrecen una concepción diversa, fluctúan de algún modo entre la concepción griega y la bíblica, sin excluir esta última.

La resurrección de los muertos, no de los cuerpos, de que nos habla la Escritura, se refiere pues a la salvación *del* hombre entero, no al destino de una parte del hombre, secundaria si cabe. Esto indica a las claras que el núcleo de la fe en la resurrección no está en la idea

del retorno de los cuerpos, que es a lo que nosotros la hemos reducido. Todo esto es válido, aunque esta representación plástica haya ido cambiando continuamente en la Biblia. ¿Qué es pues lo que la Biblia quiere decir, qué es lo que pretende anunciar al hombre cuando habla cifradamente de la resurrección de los muertos? Creo que la mejor forma de entender esta particularidad es contraponerla a la concepción dualista de la filosofía antigua:

1. La idea de la inmortalidad que la Biblia expresa con la palabra resurrección significa que la «persona», que la figura *indivisa* del hombre es inmortal. Mientras que para los griegos la típica esencia hombre es un producto perecedero que no subsiste como tal, sino que el cuerpo y el alma van por caminos distintos según su respectiva índole, para la fe bíblica es la esencia del hombre la que, aunque cambia, subsiste como tal.

2. Se trata de una inmortalidad «dialógica» (*resurrección*), es decir, la inmortalidad no es la consecuencia natural de la conciencia de que lo indivisible no-puede-morir, sino del acto salvador del que ama y tiene poder para hacerlo: el hombre, pues, no puede perecer totalmente porque Dios lo conoce y lo ama. El amor exige eternidad, pero el amor de Dios no sólo la exige, sino es y da eternidad. De hecho, la idea bíblica nació de este motivo dialógico: el que ora, sabe en la fe que Dios restablecerá el derecho (cf. Job 19, 25ss; Sal 73, 23ss); la fe sabe que quienes han padecido por la causa de Dios participarán en la recompensa prometida (cf. 2 Mac 7, 9s). La inmortalidad bíblica tiene que ser resurrección *porque* no viene de lo que de por sí no puede perecer, sino de la relación que se entabla en el diálogo con el Creador. La resurrección de los muertos tiene que ser resurrección del hombre, porque el Creador no sólo lo es del alma, sino del hombre que se realiza en la corporeidad de la historia y a quien Dios *le* concede la inmortalidad. Advirtamos que, en la fórmula del símbolo «resurrección de la carne», la palabra «carne» significa el «mundo de los hombres» (en el sentido que tiene, por ejemplo, la expresión bíblica «toda *carne* verá la salvación de Dios»), y por tanto tampoco aquí «carne» significa corporeidad aislada y separada del alma.

3. La resurrección en el «último día», al final de la historia y ante todos los hombres, muestra el carácter co-humano de la inmortalidad humana, que está en relación con la humanidad entera, de la que, para la que y con la que cada uno ha vivido y por la que será feliz o desdichado. Esta concepción nace espontáneamente del carácter humano común de la inmortalidad bíblica. En la concepción griega, el cuerpo y la historia son siempre algo exterior al alma y, por tanto, ésta puede seguir existiendo independientemente de ellos y no necesita de ninguna otra esencia. En cambio, si se concibe al hombre como unidad, la co-humanidad es algo constitutivo, es decir, si *él* ha de sobrevivir, no puede excluirse esta dimensión. Así pues, si se parte de la Biblia, se resuelve el problema tan debatido de si después de la muerte puede haber una comunidad de hombres. En el fondo sólo se logra cuando se elimina el elemento griego: cuando se cree en la «comunión de los santos», la idea del *anima separata*, de la que habla la teología de escuela, ha sido definitivamente superada.

Estas ideas sólo fueron posibles, en toda su amplitud, gracias a la concreción neotestamentaria de la esperanza bíblica, pues el Antiguo Testamento deja todavía pendiente la cuestión del futuro del hombre. Sólo en Cristo, el hombre que es «uno con el Padre», por quien el hombre ha penetrado en la eternidad de Dios, se despeja definitivamente el futuro del hombre. En él, que es el «segundo Adán», halla respuesta el interrogante que es el hombre mismo. Cristo es plenamente hombre, por eso en él está presente el interrogante que somos nosotros los hombres. Pero es también interpelación que Dios nos hace, «palabra de Dios». El diálogo entre Dios y los hombres que desde el comienzo de la historia gira en torno a esto, inicia con él una nueva etapa, en la que la palabra de Dios se hace «carne», entra realmente en nuestra existencia. Por tanto, si el diálogo de Dios con el hombre significa vida, si es verdad que el que dialoga con Dios tiene vida, justamente porque es interpelado por el que vive eternamente, entonces todo esto quiere decir que Cristo, como palabra de Dios a nosotros, es la «resurrección y la vida» (Jn 11, 25). Esto significa también que el que entra en Cristo, es decir, quien cree, empieza a ser, en un sen-

tido muy cualificado, conocido y querido por Dios: «Quien cree en el Hijo, *tiene* vida eterna» (Jn 3, 15s; cf. 3, 36; 5, 24).

Así hay que comprender el mundo conceptual del cuarto evangelio que, al narrar la historia de la resurrección de Lázaro, nos dice que la resurrección no es un acontecimiento lejano que sucederá al final del mundo, sino que se realiza ya ahora mediante la fe. El que cree, dialoga con Dios, que es vida, y vence a la muerte. Así coinciden la línea «dialógica», relacionada inmediatamente con Dios, y la línea co-humana de la idea bíblica de inmortalidad. En Cristo, hombre, nos encontramos con Dios y también con la comunidad de hombres. Entrar en esta comunidad es un camino que lleva a Dios y a los demás. En Cristo, orientarse hacia Dios es también orientarse hacia la comunidad humana. Integrarse en la comunidad humana es, pues, acercarse a Dios, que no está separado de Cristo, de la historia o de su tarea co-humana.

Así se explica el «estado intermedio» entre la muerte y la resurrección del que tanto se ocuparon los Padres, así como Lutero y sus contemporáneos. El estar-con-Cristo, abierto a la fe, es el comienzo de la vida de resurrección y de superación de la muerte (cf. Flp 1, 23; 2 Cor 5, 8; 1 Tes 5, 10). El diálogo de la fe es ya vida que no puede ser destruida por la muerte. El sueño de la muerte de que hablan los teólogos luteranos y al que recientemente ha aludido el catecismo holandés, no puede apoyarse ni justificarse por el Nuevo Testamento porque en él aparezca la palabra «dormir». Porque su trayectoria espiritual se opone totalmente a esta explicación, que resulta a la vez prácticamente incomprensible para el judaísmo tardío, que se planteaba el problema de la vida después de la muerte.

b) *La inmortalidad esencial del hombre*

Las reflexiones anteriores han querido aclarar de algún modo cuál es el contenido del anuncio bíblico de la resurrección. No consiste esencialmente, desde luego, en devolver los cuerpos a las almas tras un largo periodo intermedio. Lo que pretende es decir al hombre que sobrevivirá, pero no porque él pueda hacerlo, sino porque Dios lo ama

y lo conoce. Mediante la resurrección y frente a la concepción dualista de la inmortalidad expresada en el esquema griego cuerpo-alma, la Biblia ofrece una concepción completamente humana y dialógica de la inmortalidad. Según ella, la persona, que es lo esencial del hombre, permanece; lo que ha madurado en la existencia terrena de la espiritualidad corporal y de la corporeidad espiritual, permanece de modo distinto. Permanece porque vive en el recuerdo de Dios. Porque quien vive es el hombre y no el alma separada; el elemento co-humano pertenece al futuro. De ahí que el futuro de los hombres sólo llegará felizmente a su término cuando se consume el futuro de la humanidad.

Se amontonan ahora una serie de preguntas. La primera es ésta: ¿no convertimos así a la inmortalidad en pura gracia, cuando pertenece en verdad a la esencia del hombre? Es decir, ¿no hablamos en definitiva de una inmortalidad reservada a los justos y no volvemos a dividir entonces, inaceptablemente, el destino del hombre? En términos teológicos, ¿no se cambia la inmortalidad natural del hombre por el don de la vida eterna que le hace bienaventurado? ¿No deberíamos contentarnos, por amor a la humanidad de la fe, con la inmortalidad natural, ya que una supervivencia puramente cristológica caería necesariamente en lo milagroso y en lo mitológico?

A la última pregunta sólo se puede responder que sí. Pero eso no contradice nuestro planteamiento. Tenemos que afirmar con decisión: la inmortalidad que hemos llamado «resurrección» por su carácter «dialógico», pertenece al hombre en cuanto hombre, a *todo* hombre, no es algo «sobrenatural» añadido secundariamente. Pero también hemos de preguntarnos: ¿qué es lo que hace al hombre propiamente hombre? ¿Qué es lo que en definitiva lo distingue? Lo que distingue al hombre es que es interpelado y llamado por Dios, que es interlocutor de Dios. Visto desde abajo, lo que le distingue es que el hombre es un ser capaz de pensar en Dios, un ser abierto a la transcendencia. No se trata de si piensa realmente a Dios o en si se abre de verdad a él; de lo que verdaderamente se trata es de si es capaz de todo eso, aunque por alguna razón no pueda ejercitar esa su capacidad.

Se nos podría decir: ¿pero no es mucho más fácil afirmar que el alma espiritual e inmortal es lo que distingue al hombre? La pre-

gunta es correcta, pero veamos qué significa en concreto. Ambas concepciones no se contradicen, sino que dicen lo mismo de distinto modo. «Tener un alma espiritual» significa ser querido, conocido y amado especialmente por Dios; es ser llamado por Dios a un diálogo eterno, ser capaz de conocer a Dios y de responderle. Lo que en un lenguaje sustancialista llamamos «tener un alma», lo podemos expresar con palabras más históricas y actuales diciendo «ser interlocutor de Dios». Con esto no decimos que la terminología del alma es falsa, como a veces afirma un biblicismo unilateral y acrítico, porque en cierto modo es necesario para expresar la totalidad de lo que se trata. Pero precisa que se le complete, si no queremos caer en una concepción dualista que no hace justicia a la intuición dialógica y personal de la Biblia.

Cuando afirmamos que la inmortalidad del hombre se funda en su religación a Dios, cuyo amor crea la eternidad, no prometemos una suerte especial a los justos, sino que manifestamos la inmortalidad esencial al hombre en cuanto hombre. Como ya hemos dicho, cabe desarrollar esta idea desde el esquema cuerpo-alma; su importancia radica en que revela ese carácter esencial de la inmortalidad humana. Pero siempre ha de remitirse a la perspectiva bíblica y ha de ser corregido por ésta para permanecer fiel a la intuición que ha abierto la fe al futuro del hombre. Por lo demás, es evidente que a la postre es imposible distinguir netamente entre lo «natural» y lo «sobrenatural». Del diálogo fundamental que constituye al hombre como hombre se pasa, sin solución de continuidad, al diálogo de la gracia que se llama Jesucristo. Y no puede ser de otro modo, si Jesucristo es de veras el «segundo Adán», la realización verdadera de ese anhelo infinito que brota del primer Adán, del hombre en general.

c) *El problema de la resurrección del cuerpo*

Todavía no hemos llegado al final de nuestras reflexiones. ¿Hay propiamente resurrección del cuerpo o todo se queda en la inmortalidad de la persona? He aquí el problema que aún tenemos que resolver. No es un problema nuevo, porque los habitantes de Corinto

ya se lo plantearon a san Pablo con preguntas similares, como nos dice en la primera Carta a los corintios (cap. 15). El apóstol trata de responder a lo que puede suceder en este tema que trasciende los límites de nuestro entendimiento y del mundo que nos es accesible. Muchas de las imágenes que emplea Pablo nos resultan extrañas, pero su respuesta global es lo más liberal, atrevido y convincente que pueda decirse sobre esto.

Empecemos por el versículo 50, que parece ser la clave de todo:

> Os digo con esto, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni lo que es corruptible heredará lo incorruptible.

A mi entender, este texto ocupa aquí el mismo lugar que el versículo 63 en el capítulo 6 del Evangelio de san Juan. Esto aproxima a dos textos distintos más de lo que a primera vista se pueda pensar. Después de afirmar claramente la presencia real de la carne y la sangre de Jesús en la eucaristía, Juan nos dice:

> El espíritu es el que da la vida; la carne no sirve para nada.

Tanto el texto de Pablo como el de Juan quieren desarrollar el realismo de la «carne». Juan habla del realismo de los sacramentos, es decir, del realismo de la resurrección de Jesús y de su «carne», que desde ahí sale a nuestro encuentro. Pablo habla sin embargo del realismo de la resurrección de la «carne», de la resurrección de los cristianos y de la salvación que ahí tiene lugar para nosotros. Pero en ambos casos hay un fuerte contrapunto que opone el realismo puramente intramundano, cuasi-físico, al realismo cristiano como realismo que trasciende la física, como realismo del Espíritu Santo.

Nuestro idioma no es capaz de reflejar toda la riqueza del griego bíblico. La palabra griega *soma* significa algo así como cuerpo, pero también puede significar el yo. Este *soma* puede ser *sarx*, es decir, cuerpo en el sentido histórico-terreno y químico-físico, pero también *pneuma*, es decir, «espíritu», según los léxicos. Esto quiere decir que el yo que ahora se presenta en un cuerpo que se puede captar física y químicamente, se puede presentar en otro momento, y

definitivamente, como realidad transfísica. En la terminología de Pablo lo que se opone no son «cuerpo» y «espíritu», sino «cuerpo carnal» y «cuerpo espiritual». No es el momento de abordar aquí los innumerables problemas históricos y filosóficos que esto implica. Bástenos afirmar que tanto Juan (6, 63) como Pablo (1 Cor 15, 50) insisten en que la «resurrección de la carne» es la «resurrección de las personas» (*Leiber*), no «de los cuerpos» (*Körper*). Para el pensamiento moderno, el modelo paulino es mucho menos ingenuo que la tardía erudición teológica, con sus sutiles ideas sobre el problema de si son posibles los cuerpos eternos. En pocas palabras: Pablo no enseña la resurrección de los cuerpos, sino la resurrección de las personas. Pero ésta no se realiza con el retorno del «cuerpo carnal», es decir, del sujeto biológico, a su juicio imposible («lo corruptible no heredará lo incorruptible»), sino en la diversidad de la vida de la resurrección, cuyo modelo es el Señor resucitado.

¿Pero es que la resurrección no tiene nada que ver con la materia? ¿No tendrá el «último día» relación con la vida que nace de la llamada de Dios? A esta última pregunta ya hemos respondido básicamente al hablar del retorno de Cristo. Si el cosmos es historia y si la materia representa un momento en la historia del espíritu, no puede haber una yuxtaposición eterna y neutral de materia y espíritu, sino una «complejidad» última en la que el mundo encuentre su omega y su unidad. Existe también una última unión entre materia y espíritu donde se realiza el destino del hombre y del mundo, aunque no podamos definirla con más precisión. Hay también un «último día» en el que se consuma el destino de los individuos, porque también entonces se consuma el destino de la humanidad.

La meta del cristiano no es la bienaventuranza privada, sino la totalidad. El cristiano cree en Cristo y por eso cree también en el futuro del mundo, no sólo en su propio futuro. Sabe que ese futuro es más de lo que él puede hacer. Sabe que existe un sentido que él no puede destruir. Pero, ¿va a cruzarse por eso de brazos? No, por supuesto, porque sabe que existe un sentido, y por eso se entrega alegre y resueltamente a trabajar en la historia, aunque tenga la impresión de que su trabajo es como el de Sísifo y que la piedra del

destino humano será empujada hacia arriba durante generaciones y generaciones para escurrirse un día, frustrando así los esfuerzos humanos. El creyente sabe que camina «hacia delante», que no va «haciendo círculos». Sabe que la historia no es como la tela que Penélope tejía para destejerla a continuación. Quizá le ronde al cristiano por su cabeza el miedo a la inutilidad; de hecho, fue la causa de que en el mundo precristiano hubiera tanta angustia ante la nulidad de toda obra humana. Pero durante el sueño resuena la voz de la realidad salvadora y transformadora: «¡Ánimo, yo he vencido al mundo!» (Jn 16, 33). El mundo nuevo que se describe al final de la Biblia con la imagen de la Jerusalén celestial, no es una utopía, sino la certeza que nos ofrece la fe. El mundo ha sido redimido. Ésa es la certeza que sostiene a los cristianos y que hace que hoy siga valiendo la pena ser cristianos.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Antiguo Testamento

Nuevo Testamento

ÍNDICE DE NOMBRES

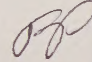
ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

I
DIOS

II
JESUCRISTO

III
EL ESPÍRITU Y LA IGLESIA



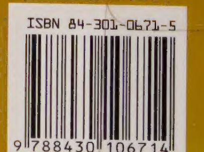
Verdad e Imagen
TEOLOGÍA

¿Qué es cristianismo? Responder a esta pregunta constituye el objetivo fundamental de este libro. Para ello, nada mejor que centrarse en uno de sus textos fundamentales, el credo, en el que la comunidad cristiana ha sintetizado su fe y a través del cual la proclama cada vez que lo recita.

Siendo un texto que se quedó fijado en los albores del cristianismo, se hace necesario, por una parte, entender bien qué se quiso decir y cuáles fueron el contexto y el trasfondo en los que nace. Pero, por otra parte, por ser expresión viva de la fe, ha de ser sometido a una constante reinterpretación, para que sus fórmulas sean inteligibles a los creyentes de cada momento histórico. El equilibrio entre la fidelidad a algo recibido en el seno de la Iglesia y la actualización de su contenido es una exigencia que atañe no sólo a la teología, sino a la vida de fe de todo creyente. Joseph Ratzinger ha sabido responder a este reto, prestando especial atención a los problemas que la cultura moderna ha planteado a la fe.

Esta nueva edición de Introducción al cristianismo *contiene el amplio prólogo que el propio autor ha escrito en el año 2000, situando el texto en este mundo nuevo nacido al tercer milenio.*

Joseph Ratzinger nació en Marktl am Inn (Baviera, Alemania) en 1927. Estudió en Freising y en la Universidad de Múnich. Ordenado sacerdote en 1951, ejerció como profesor de teología fundamental en la Universidad de Bonn y de dogma e historia de los dogmas en la Universidad de Münster y posteriormente en Ratisbona. Fue nombrado arzobispo de Múnich y Freising en 1977 y promovido a cardenal ese mismo año; durante muchos años ha sido prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe y presidente de la Pontificia comisión bíblica y de la Comisión teológica internacional. Entre sus obras publicadas por Ediciones Sígueme cabe destacar: Un canto nuevo para el Señor, *1999;* La fraternidad de los cristianos, *2004, y* Fe, verdad y tolerancia, *2005. El 19 de abril de 2005 es elegido papa, tomando el nombre de Benedicto XVI.*



EDICIONES SÍGUEME
nº 16